ganz1912

ANOTACIONES DE METAFÍSICA

SIGUIENDO A ARISTÓTELES Y A SANTO TOMÁS DE AQUINO

Jorge Medina Estévez

ANOTACIONES DE METAFÍSICA:

SIGUIENDO A ARISTÓTELES Y A SANTO TOMÁS DE AQUINO

Jorge Medina Estévez

Publicado en Santiago de Chile, septiembre 2005

ANOTACIONES DE METAFÍSICA:
ESTUDIOS SOBRE ARISTÓTELES Y TOMÁS DE AQUINO

Jorge Medina Estévez

Universidad Santo Tomás
Ejercito 146, Santiago

Inscripcion No. 145065
ISBN 956-7946-06-X
Derechos reservados

Nota Introductoria

Tres motivos nos alegran al presentar esta obra. El primero, que su edición se ha realizado como un homenaje al Cardenal Medina –muy merecido por cierto– al cumplir cincuenta años de sacerdote. Segundo, porque con ella la Universidad Santo Tomás quiere recordar y agradecer al Cardenal su gentileza al bendecir en sus primeros pasos, por el año setenta y cinco, la institución que hoy bajo el nombre de Santo Tomás de Aquino, como su Patrono, acoge una obra educacional de amplio desarrollo en Chile y el mundo. El tercer motivo dice relación con el contenido mismo de la obra y la forma en la que ella se presenta.

Respecto de esto último el propio Cardenal nos señala que estos textos son una invitación a tomar contacto con los escritos originales a los que se refiere, esto es, las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino, principalmente sus textos metafísicos. Su intento, dice Monseñor Medina, es nada más que un intento por acercar a los estudiosos a los textos de esos dos grandes pensadores.

El texto trata de una materia de suyo compleja, no obstante, es un libro que se deja leer. Creo que esto se debe a que está muy bien escrito y ordenado, y porque va paso a paso explicando los temas, de una manera muy didáctica y sintética, con el estilo que el autor normalmente utiliza en

el lenguaje hablado, empleando muchos ejemplos y procurando la máxima cortesía con el lector. Al leerlo, en efecto, uno tiene la impresión de estar conversando con el Cardenal Medina. Y aquí, de lo que se conversa, es de temas muy serios como la unidad y verdad del ser, el principio de no contradicción, sobre la analogía como modo de conocer, el tema del mal, la noción de causa, la sustancia, la persona. Nada mejor para ello que considerarlos en sus fuentes esenciales como son las obras de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Nos alegra pues, contribuir en la edición de una obra cuyo tema se entronca firmemente con el Magisterio de SS el Papa Juan Pablo II, quien desde su primera Encíclica *Redemtor hominis* de 1979 y su despliegue en *Fides et Ratio* de 1998, afirmó que "entre los diversos servicios que la Iglesia ha de ofrecer a la humanidad, hay uno del cual es responsable de un modo muy particular: la diaconía de la verdad". Creemos que este texto se inscribe en ese empeño y representa un avance en el mismo. Y nos alegra que su publicación coincida precisamente con nuestra naciente "Cátedra Juan Pablo II" de la cual este libro será sin duda un texto básico.

Aníbal Vial Echeverría
Rector Universidad Santo Tomás

Dos palabras

Al presentar a los alumnos del curso menor de Metafísica estos apuntes, es preciso indicar su finalidad e insistir en los puntos de vista que se tuvieron al redactarlos.

Ante todo adviértase que no son propiamente un texto de Metafísica y, por lo mismo, sólo pretenden introducir al que comienza el estudio de esta ciencia en los problemas que ella plantea y proponer soluciones. Pero, forzosamente debido a su brevedad, exponen una síntesis que, aún deseando referirse a todos los problemas capitales, tal vez no lo consiguen y deliberadamente prescinden de muchísimos secundarios, muy interesantes por lo demás, pero que el tiempo impide considerar. Por este motivo valga como afirmación general la necesidad para el alumno de servirse de un texto más amplio. Ni es del caso exponer la necesidad del recurso a las fuentes donde el pensamiento de los grandes maestros se presenta con la profundidad propia de su categoría.

En segundo lugar ha de tenerse presente que estas notas no aspiran, dentro de los límites señalados anteriormente, sino a exponer la metafísica aristotélico-tomista. No se trata de hacer un curso de metafísica comparada ni de extenderse en el pensamiento de filósofos fuera de esta escuela. Y ello no porque se les menosprecie, sino porque, estrechados por la penuria del

tiempo disponible, no se podría dedicarles el tiempo ni la investigación necesaria y, en tales condiciones, es preferible no hacer referencia a ellos que hacerla en forma superficial.

Finalmente, siguiendo los principios del magisterio señalados por Santo Tomás, ha sido una preocupación dominante el procurar la mayor claridad en las nociones porque esa es la base de todo aprendizaje, sin dejar de lado, evidentemente, la prueba de las afirmaciones. Especial atención se ha prestado a la proposición y desarrollo de ejemplos adecuados que tanto ayudan a captar los conceptos (S. th.; I-II, q.111, a.4, in c).

La redacción original de este texto fue terminada el 18 de julio de 1961 y, su revisión concluyó el 8 de julio del año 2005.

Introducción

1. **Dos tipos de definiciones.–** Al comenzar el estudio de una ciencia conviene, y aún es necesario desde el primer momento, tener un concepto siquiera aproximativo de su objeto. Más tarde es posible determinar de un modo más exacto su ámbito y, en definitiva, sólo aquel que ha recorrido en forma global y analítica al menos los problemas cumbres que la atañen, puede contemplar cómo la definición propia de la ciencia se verifica, o sea cómo contiene implícitamente la problemática de la ciencia. El primer concepto, provisorio, se denomina "**definición nominal**" porque generalmente se obtiene por análisis del nombre de la ciencia; el segundo concepto, definitivo esta vez, corresponde a la "**definición real**" porque penetra o intuye la *"res"* o cosa misma estudiada y no sólo su nombre. Pero es evidente que con frecuencia existe un vínculo más o menos estrecho entre ambas definiciones.

2. **El nombre de "Metafísica".–** La palabra "**metafísica**" con que se denomina esta ciencia tiene un origen curioso. Cuando en el S. I a. de C. Andrónico de Rodas ordenó y publicó las obras de Aristóteles, dispuso las obras colocando en primer lugar las refe-

rentes a la lógica, en segundo lugar las que trataban de la naturaleza (en griego *Physis*) llamados libros "Físicos" (expresión que no corresponde, como se ve, a nuestro concepto moderno de Física). A continuación colocó los catorce libros innominados que tratan de nuestra materia y que Andrónico denominó *"ta biblía meta ta physiká"* o sea "los libros que quedan más allá de los libros físicos". De hecho Aristóteles jamás llamó "metafísica" a esta disciplina. La palabra "metafísica" evoca en nuestro hablar filosófico un concepto abstracto mientras que su origen es muy concreto, tanto que designaba simplemente la colocación material de la obra, casi como imaginándola en un anaquel. Pero esta denominación tan local evocaba o al menos podía servir para evocar algo más profundo: la idea de una ciencia cuyo objeto transciende el mundo sensible o físico, y de ahí su éxito en el lenguaje de la filosofía.

3. **Hacia una definición real.–** Definir una ciencia es expresar en una oración su naturaleza. Esta operación debe manifestar los puntos de contacto de la ciencia en estudio con otras, siquiera de un modo general y, a la vez, permitir distinguirla de ellas. Para definir una ciencia o, en otras palabras, para especificarla, es necesario precisar su objeto, o sea aquello acerca de lo cual versa. Pero la noción de objeto no es del todo simple. Primeramente podemos considerar un objeto denominado "material" y consiste en todo aquello que es objeto de la ciencia. Es posible que el objeto material sea común a varias disciplinas y, por eso mismo, se llega a la conclusión de que no es el objeto material el elemento más determinante del ámbito de una determinada ciencia. Esta mayor determinación nos conduce a la noción de objeto "formal". El objeto formal es aquello que, por razón de sí y en primer lugar, cae bajo el ámbito de determinada ciencia. El objeto formal es alcanzado en forma inmediata, en tanto que el objeto material sólo se alcanza a través del objeto formal. El propio objeto formal es doble. Considerado como "la cosa", objeto de la ciencia, se denomina objeto formal *"quod"* sirviendo esta partícula latina para insinuar un sujeto (la cosa). Considerado no ya como "cosa" sino

como algo apto para ser objeto de una intelección, el objeto formal se denomina "*quo*", acentuando esta partícula la noción de instrumento o medio a través del cual se capta el objeta formal "*quod*". En el mismo caso que las ciencias se encuentran las potencias y eso facilita la explicación de lo dicho a través de ejemplos. Supongamos el caso de la vista. Su objeto material está constituido por cualquier cosa coloreada, o bien, por todo lo coloreado. Su objeto formal *quod* es el color: todo lo que cae bajo el ámbito de la vista cae a través del color. La cosa misma no es alcanzada sino en cuanto dotada de color. Es claro que una misma cosa puede ser objeto de varias potencias: un alambre puede ser objeto del oído en cuanto es capaz de producir un sonido si está tenso y se le pulsa, pero cae en el ámbito de la vista en cuanto tiene color. Y aún puedo afirmar que del alambre, por medio de la vista, antes sé qué color tiene que su propia naturaleza de alambre. Pero aún el objeto formal *quod* necesita, en el caso de la vista, un medio que es la luz. El color no se manifiesta sino en presencia de la luz. Este medio es, en este caso, el objeto formal *quo*. Ahora podemos avanzar aplicando los conceptos de los diferentes objetos a la ciencia metafísica. Su objeto material está constituido por todo ser. Cualquier ser es objeto de la metafísica. Es evidente que en este punto la metafísica comparte objetos materiales con todas las otras ciencias. Su objeto formal *quo* está formado por el ser en cuanto ser. Otras ciencias estudiarán a los seres en cuanto materiales o desde el punto de vista de su composición química o de la vida sensible o vegetativa. A la metafísica le interesan los seres precisamente desde el ángulo de su entidad (In IV Metaphysicorum; lectio 1, 530ss), en cuanto son seres y no tales seres. Pero ¿cómo alcanzar este objeto? Porque el conocimiento sensible no nos entrega el ser en cuanto ser sino el ser diversificado, cualificado. Ese medio, que en el caso de la metafísica constituye el objeto formal *quo*, es la abstracción.

4. **La abstracción y sus fases.–** La abstracción es una operación intelectual, propia por tanto del ser inteligente y argumento por ende de espiritualidad, mediante la cual se separa un aspecto de

un objeto. Más precisamente consiste en extraer lo inteligible a partir del dato sensible. Pero la abstracción admite grados. Si yo considero este gato en concreto es evidente que no hay abstracción alguna. Pero si prescindo de las notas individuantes de este gato (color, tamaño, índole, etc.), me sitúo ya en un primer grado de abstracción; estoy ya en posesión de un "universal": la especie "gato". Puedo dar un paso más y prescindir de las cualidades sensibles que me hacen sensible la materia y retener sólo lo extenso o cuantificado: he llegado a un segundo grado de abstracción. Y si, finalmente, prescindo de toda cantidad he llegado al tercer y último grado de abstracción en el cual lo material ya no juega rol alguno en cuanto tal. El primero de los grados de abstracción es propio de las ciencias que podemos llamar "naturales": química, biología, etc.; el segundo corresponde a las disciplinas matemáticas y el tercero es propio y exclusivo de la metafísica. Ahora podemos comprender mejor lo que significa afirmar que la metafísica es la ciencia del ser en cuanto tal y de todas aquellas cosas que de él en cuanto tal se desprenden. Y podemos medir también el alcance de decir que la metafísica es la ciencia del ser bajo el tercer grado de abstracción.

5. **Otros nombres.**– La metafísica ha recibido también otros nombres. Se la llama también **Ontología**, denominación que indica de un modo impreciso su objeto: ciencia del ser. Atendiendo a su importancia se emplea, para designarla, el nombre de **Filosofía Primera**. Primera porque es la más honda de todas las ciencias, aquélla que, en cierto modo, es la base de toda otra ciencia. Y si nos preguntamos por qué es la primera de las ciencias, responderemos diciendo que su objeto formal *quo*, el tercer grado de abstracción, es lo que la coloca en posición tan privilegiada. Es, podemos decir, el fruto de la más noble operación que es capaz de producir el entendimiento humano.

6. **Metafísica y Teología natural.**– Una singular relación vige entre estas ciencias. La Teología natural, o Teodicea, es la cien-

cia de Dios a la luz de la razón natural. Ahora bien, la naturaleza misma de Dios, que es absolutamente espiritual y completamente independiente de la materia, sitúa a esta ciencia bajo un objeto formal *quo* idéntico al de la metafísica: la divinidad en sí misma sólo puede ser alcanzada bajo el tercer grado de abstracción. Por lo dicho, queda de manifiesto que la ciencia de Dios obtenida por la luz de la razón es una parte de la Metafísica, la Metafísica especial. Así pues, la Metafísica General es la ciencia del ser en cuanto ser, pero considerado en abstracto, al paso que la Metafísica especial es la ciencia del ser concreto y único que cae bajo el tercer grado de abstracción (cf. in XI Metaphysicorum; lectio 7, 2259).

7. **Características.**– La investigación de las causas de las cosas es lo que constituye a las ciencias. La metafísica, por lo mismo que investiga las últimas causas del ser, reivindica con toda propiedad el rango de **ciencia**. Porque su objeto formal es uno, la metafísica como ciencia goza también de **unidad**, la cual nace precisamente del ángulo común que sirve de base para considerar cualquier cosa bajo el aspecto metafísico. Ya hemos dicho que ese ángulo común está constituido por el objeto formal de la metafísica, tanto "*quod*" como "*quo*". Otra característica de esta ciencia es ser **especulativa**, es decir, que no está directamente proyectada a la acción o al actuar, sino a la contemplación de la verdad. Indirectamente, como es lógico, esta contemplación tiene resonancias en la acción. El ser especulativa no significa negar su utilidad: no sólo las ciencias prácticas son útiles. En las ciencias especulativas la utilidad consiste en la ordenación de la mente en conformidad a la verdad contemplada y de esta ordenación se siguen muchos frutos altamente apreciables: la estima del ser, la conciencia de sus limitaciones, su jerarquización, en nuestro caso. Decir que la metafísica es una ciencia especulativa no es tampoco negar que sea ciencia de lo real. Lo real se opone a lo imaginario y el objeto de esta ciencia está muy distante de ser fruto de la imaginación. Aún veremos que una de las dificultades con que de ordinario tropezamos en la metafísica es eminentemente **real**: el ser, o sea todo lo que tiene

alguna realidad. Eso sí que el ser es aquí objeto de una consideración abstracta, pero la abstracción no lo priva de su realidad sino que, por el contrario, aísla, por así decir, aspectos de la realidad para considerarlos más de cerca. Aristóteles señala una última cualidad de esta ciencia y es su **libertad**. No quiere expresar con este calificativo que la metafísica pueda ser concebida por cada cual a su amaño: eso sería dar patente de verdad a lo contradictorio y nada es más ajeno a la mente del Filósofo que semejante posición. Al afirmar que la metafísica es libre quiere decir que no recibe sus principios de otra ciencia superior, sino que es ella misma la que se proporciona sus propios principios. Es otro modo de formular la eminente dignidad y primacía de la metafísica en el orden natural.

8. **Los orígenes históricos de la metafísica.–** No pretendemos aquí hacer la historia de la metafísica, sino señalar la aparición y primeros desarrollos de la problemática metafísica, y aún esto de modo muy somero.

Los problemas metafísicos se presentan en los primeros monumentos de la humanidad como enfocados desde un ángulo religioso. La directa intervención de la divinidad que es tan típica de la cultura semítica, tiene su exacta correspondencia en la primitiva cultura helénica. La distinción entre causa primera y causas segundas será un hallazgo más tardío del pensamiento humano y aún la misma distinción tendrá que hacer un recorrido largo hasta precisar sus perfiles.

Desde el s. VI a. de C. se planteaba en Jonia el problema de la búsqueda de un elemento común, o de una sustancia primordial que pudiera ser el sustrato común del universo físico: fue el agua para Tales (± 640–550), el aire para Anaximenes (588–524), el fuego para Heráclito (± 540–475). No faltaron espíritus que pretendieron buscar este elemento más allá de lo sensible, avanzando un paso más en la abstracción: Anaximandro (611–546) habló entonces de "lo indeterminado" y Pitágoras (± 580–500) del número. Pero fue Parménides (± 530–444) de Elea (ciudad de la que tomó nombre la escuela eleática) quien

introdujo la noción del ser. Cierto que le atribuyó características erradas: lo concibió como único, inmóvil, esférico y por lo tanto aún corpóreo. Pero había una intuición básica que iba a recorrer un camino glorioso. La noción racional, y aún racionalista, del ser parmenídeo llevó a conclusiones gravísimas, que no han dejado de tener influjo hasta hoy en diversos sistemas filosóficos que se agrupan bajo la común denominación de "idealismo". Para Parménides el ser es absolutamente uno y único. En efecto, la diferenciación o nace del ser o nace de la nada. Si nace del ser no hay diferenciación porque precisamente la noción de ser es absolutamente homogénea; si se le atribuye a la nada, el absurdo es más evidente aún porque la nada, no siendo, nada puede causar. Y de un modo semejante desaparece para Parménides el devenir: todo cambio es imposible porque el abismo entre el ser y la nada es infranqueable. De aquí surgió lógicamente por lo demás, la distinción de dos mundos: el de la realidad, único e inmóvil, y el de las apariencias engañosas de los sentidos, variable y móvil, pero falso. Correspondió a Zenón de Elea (alrededor de 490), discípulo de Parménides, la gloria de haber tematizado en ocho argumentos famosos los dos postulados básicos de Parménides: la unidad y la inmovilidad del ser.

Como es corriente en la historia de la filosofía, la solución de Parménides suscitó una reacción opuesta y dio origen a la posición de Heráclito de Éfeso. Si Parménides había descuidado o infravalorado el dato de los sentidos para atribuir un valor absoluto a la razón, Heráclito partiendo de lo sensible estableció como única realidad el devenir. Lo real es un fluir. El cambio mismo es algo en sí, sin cuidarse de establecer lo que cambia. La inmovilidad y unidad del ser de la concepción parmenídea dejan lugar la movimiento en sí de Heráclito. Las proyecciones de esta solución iban a alcanzar hasta el extremo absurdo de negarse la posibilidad de conocer la naturaleza de las cosas ya que el perpetuo movimiento imposibilita mantener bajo nuestra consideración algo estable y permanente, único sujeto posible de ciencia. Mientras discurro, la realidad ya ha cambiado y mi pensar no corresponde ya al presente sino a lo sumo a un pasado.

No es de extrañar que tan profunda antítesis diera como fruto el escepticismo, solución pesimista que apenas sí puede merecer el calificativo de solución ya que es, más que otra cosa, una simple comprobación del problema y un reconocimiento de nuestra impotencia ante él.

Para encontrar una verdadera solución hemos de llegar a la gran trilogía del pensar helénico: Sócrates, Platón y Aristóteles, y más precisamente al primero y al último.

Sócrates (470-399) planteó el principio de solución: la definición. Definir es expresar un concepto universal, pero el concepto no es la cosa, sino su representación universal y abstracta. Estaba ya esbozado el camino. Platón (429-348) intentó la solución entre lo uno y lo múltiple a través de su teoría de las ideas. Las ideas subsistentes representan para él el mundo de lo uno, al paso que los seres reales constituyen el mundo de lo múltiple. Y el hombre al ver lo múltiple siente despertar en su inteligencia las imágenes de las ideas en cuya contemplación estuvo antes de que el alma fuera encerrada en el cuerpo. La solución platónica volvía peligrosamente a un dualismo, peligrosamente porque en cuanto solución consistió más bien en la afirmación de dos mundos y aún en cierta subordinación, pero no en su reducción a la unidad. Fue Aristóteles (384-322) quien encontró la solución básica del doble problema metafísico unidad-multiplicidad, permanencia-mutación. El primer binario va a ser resuelto por él situándolo en una perspectiva lógica y en concreto, tratándose del ser, por la afirmación de la analogía: el concepto es en cierto modo uno, pero la realidad que refleja es múltiple. El segundo binario dará origen a la doctrina de la potencia y del acto. Ambas concepciones son, puede decirse, los pivotes fundamentales del aristotelismo que va a ser recogido y desarrollado por Santo Tomás (1224-1274) y su línea filosófica.

Fuera de la línea aristotélico-tomista, diversas escuelas y planteamientos van a sucederse en la historia. Más vecinos de Parménides, racionalista o idealistas, más próximos a Heráclito, empiristas o sensistas, u oscilantes en un agnosticismo trágico para el pensamiento.

Sería muy falsa la impresión que alguno tuviera si creyera que la metafísica aristotélico-tomista es un simple jalón en la evolución del pensamiento filosófico. Nosotros la estimamos como la solución, la única solución valedera, la única capaz de integrar todos los elementos de verdad que se contienen en otras posiciones. Ni hay por qué imaginarse que esta solución es algo petrificado. Siete siglos de historia registran nombres como Capréolo (1384-1444), Cayetano (1469-1534), Juan de Santo Tomás (1589-1644), Silvestre de Ferrara (1474-1526), Báñez (1528-1604), Donet (1616-1681), Billuart (1685-1757), hasta llegar a los contemporáneos De María, Billot, Greda, Manser, Maritain y Ramírez que son, por sí solos, un exponente de crecimiento y esfuerzo en la precisión de los problemas y sus soluciones. Esta lista, incompleta forzosamente, es más sugerente aún para quien conoce siquiera en forma parcial el aporte de cada uno. Y nadie se imagine que está todo hecho. A través del estudio de esta ciencia aparecen aquí y allá puntos oscuros, soluciones secundarias controvertidas, que esperan aún la plena luz de una intuición conciliatoria.

9. **¿Y la Teología?** Después de afirmaciones tan generales sobre la naturaleza y dignidad de la ciencia metafísica es lógico que surja el problema de sus relaciones con la teología cristiana. ¿No es la Teología una ciencia superior a la metafísica? Sí y no. El objeto formal de la Teología, objeto formal "*quo*", es muy diverso de la metafísica. No es ya un grado de abstracción, fruto exclusivo de la potencia natural del intelecto creado, sino la revelación divina virtual. Su punto de partida son las noticias que el hombre tiene porque Dios, con soberana libertad, se las ha querido manifestar. La inteligencia humana sería incapaz, por más que se aplicara, de descubrir los secretos íntimos de la deidad. En este sentido es evidente que la teología es una ciencia superior a la metafísica. Pero la teología está en otro campo. En el campo de lo humano no hay ciencia superior a la metafísica. Y sus conclusiones son tan ciertas y necesarias que nada ni nadie puede sustraerse a ellas. Porque la metafísica es la ciencia del ser, la

sanción de sustraerse a sus principios no es otra que la de caer en el no-ser.

Sin embargo, hemos de notar que la teología proporciona a la metafísica ciertos datos que constituyen nuevas aplicaciones de sus principios, y aun datos que, sin contradecir los hallazgos de la mente natural, muestran proyecciones que el hombre entregado a sus propias fuerzas intelectuales no habría llegado a sospechar siquiera. Es el caso de los accidentes eucarísticos o de la encarnación del Verbo.

Finalmente, dado que toda verdad no procede sino de un común principio, es imposible aceptar que una conclusión metafísica contradiga a un dato revelado. De aquí que el metafísico cristiano tenga en la teología un control de sus hallazgos. Si la conclusión filosófica contradice a la fe no hay duda que, o hay error en lo que se ha tomado por principios metafísicos, o la falacia estriba en el método o argumentación.

10. Partes de la Metafísica General.– Al término de esta introducción se pueden señalar, a modo de croquis o plano, las diversas partes que comprende una sistematización de la problemática metafísica.

Una primera etapa nos ocupará en la consideración del **problema lógico** del ser, su noción, la analogía de su predicación, la existencia de otros conceptos equivalentes al de ser o conexos con él.

Enseguida nos detendremos en el problema de la **multiplicidad real del ser**, problema ontológico propiamente dicho. Aquí aparecerán las nociones de acto y potencia, y su justificación. La composición de ambos coprincipios nos llevará al planteamiento de las cuestiones de esencia y existencia, con las que estaremos lindando el terreno de la metafísica especial. Pero esta consideración tendrá un acento estático y por eso será necesario otro paso.

Un tercer jalón lo constituirá el estudio de los **influjos externos** que se ejercitan sobre el ser. En otras palabras, de la causalidad eficiente y final. Aquí se nos presentará el devenir del

ser no ya como algo posible en virtud de su estructura interna, sino como algo real supuesta la intervención de las causas.

Finalmente, bajando algo de plano, será preciso detenernos en los **géneros supremos del ser**, es decir, en aquellos modos primeros y primariamente irreductibles entre sí, como se da el ser en concreto. Entre ellos será objeto de nuestro pensar lo que caiga bajo el tercer grado de abstracción. Los predicamentos que suponen la materia no forman estrictamente parte de nuestra ciencia y sólo se podrán considerar sumariamente por motivos pedagógicos y de síntesis.

Parte I La noción de ser y sus equivalentes

1. La noción de ser

11. ¿Definición? En presencia de un concepto la reflexión filosófica busca en forma espontánea una definición, o sea una oración que exprese en términos inteligibles la esencia de la cosa a que corresponde el concepto (cf. Summa Th. I, q.29, a.2 ad 3m). Esto es lo que se llama definición esencial metafísica, que es considerada como la más perfecta entre las definiciones. Hay otros tipos de definiciones: descriptivas y esenciales físicas, pero no nos ocupamos de ellas ahora.

La definición de que hablamos consta de dos elementos. Uno, llamado género próximo, pone la cosa definida en relación con otras muchas cosas; establece lo que hay de común entre lo definido y otros seres que le son, en cierto modo, vecinos. Así, por ejemplo, si al definir el hombre comienzo por decir que es un animal, estoy estableciendo un punto de contacto entre el hombre y otros muchos y variados seres que comparten las características de la vida animal. Pero este primer paso es insuficiente. Un segundo elemento, denominado diferencia específica, viene a establecer lo peculiar o la diferenciación entre lo definido y aquellos otros seres que el género próximo había agrupado como bajo un denominador común. En el ejemplo propuesto, al decirse que el hombre es un animal racional, esta última caracte-

rística señala precisamente lo que diferencia al hombre de cualquier otro animal. Así pues, una definición esencial comporta género próximo y diferencia específica.

¿Podrá definirse el ser? La respuesta es negativa. Porque la diferencia no es algo que pertenezca necesariamente al concepto del género; al contrario, es un concepto ajeno al del género. Ahora bien, tratándose del concepto de ser, ¿habrá alguna diferencia que se le pueda aplicar y que sea ajena a él? Imposible, porque precisamente la noción del ser es aplicable a todo. Esto desde el punto de vista de la diferencia. Pero tampoco existe un género próximo que aplicar al ser porque un género es algo que necesariamente restringe o delimita un campo de intelección, pero el ser es precisamente un concepto que carece de toda delimitación. Ni puede el concepto de ser constituir el objeto de una declaración. Declarar un concepto es expresarlo por medio de otros más conocidos. Así en vez de decir "teleósteo" puedo decir que hablo de un pez con esqueleto cartilaginoso. En el caso del ser me es imposible recurrir a un concepto que me sea más familiar que él. Precisamente el concepto más común y más conocido es el de ser (cf. Contra Gentes: I, 25).

12. **Descripción o declaración impropia.–** Consiste en la enunciación de elementos que son a modo de partes constitutivas. Pero como tales partes quedan señaladas en el caso del ser, con la sola expresión del nombre, hablamos de declaración impropia.

Impropiamente el ser se describe como "aquello que tiene relación con el existir". Hay aquí como dos elementos, uno expresado por "aquello que" y otro por "relación a la existencia". El primer elemento se llama sujeto y el segundo forma. En nuestro caso el sujeto es la esencia, o sea aquello en virtud de lo cual algo es lo que es y no otra cosa (o bien aquello que constituye a algo en su especie) y la forma es la existencia o sea aquello en virtud de lo cual algo existe (o bien aquello en virtud de lo cual algo se encuentra fuera de sus causas extrínsecas y fuera también de la nada).

Ahora podemos aquilatar algo más la noción de ser. Prescindimos desde luego de su aspecto de cópula verbal que sirve para indicar identidad entre los términos de una proposición. Si consideramos el ser en lo que hemos llamado su sujeto, o la esencia, lo observamos como "nombre" y directamente recae nuestra atención en la esencia; sólo indirectamente, en forma connotativa, atendemos al existir. Si, por el contrario, recae nuestra atención en la existencia, estamos considerando el ser como "participio" y de modo indirecto atendemos a la esencia. El ser como nombre es un predicado esencial, comunísimo y simplicísimo de todas las cosas. Que sea esencial es claro. Que sea comunísimo es evidente desde que se trata del ser, nota mínima que conviene a todo lo que es. Que sea simplicísimo significa que su comprensión es mínima y, por lo mismo, su extensión máxima: sólo una nota lo describe. El ser como participio es un predicado esencial sólo de Dios. Predicado esencial es aquel que expresa la misma esencia o algo que a ella pertenece. Decir pues que el ser como participio es predicado esencial de Dios no significa otra cosa que afirmar que el existir pertenece a la esencia o definición de Dios. Respecto de los otros seres, el ser como participio es solamente un predicado accidental. Al decir predicado accidental se quiere expresar aquí que la existencia no es algo necesariamente inherente a la esencia de lo creado.

La descripción del ser como nombre *(ut nomen, nominaliter sumptum)* se puede expresar así: "aquello a lo cual le compete existir". Hay que cuidar sí de no entender la palabra "compete" como si significara una necesidad porque ya sabemos que el existir es predicado accidental de lo creado.

El ser como participio *(ut participium, participialiter sumptum)* se describe como "aquello que actualmente es o existe".

Es muy fácil darse cuenta que el concepto de ser como nombre es más amplio que como participio ya que comprende no sólo los seres existentes sino también los posibles. La metafísica atiende especialmente al ser *"ut nomen"*, lo cual no significa que descuide la realidad de la existencia, connotada en la esencia.

Conviene finalmente tener presente insistir en que el ser, sea que se considere nominalmente, sea que se lo considere como

participio, siempre connota la existencia en el primer caso y la esencia en el segundo. Sin embargo, si tratamos de hacer abstracción, parece más fácil considerar una esencia abstrayendo de su existencia. Sólo en el caso de Dios podemos hablar de una existencia que abstrae realmente de la esencia, o mejor dicho, que la constituye. En los demás casos no parece posible considerar el existir prescindiendo del sujeto, o sea de "lo que existe".

El ser pues, resumiendo, es aquello cuya perfección (o acto) es el existir.

2. La analogía

13. Conceptos.– Al terminar el capítulo anterior se dijo que el existir es un predicado esencial de Dios y accidental de los seres creados. Esta afirmación, cuya demostración se expondrá en la segunda parte del estudio de la Metafísica y en el tratado de la Teodicea, nos muestra ya que la noción de ser no es tan homogénea como a primera vista pudiera parecer. Y si consideramos que esta noción primera se aplica a realidades tan diversas como la sustancia y los accidentes, caemos directamente en la materia de este capítulo.

La analogía es un modo de predicar un nombre de varios seres. El ser concreto como tal no es análogo; es una noción la que es análoga. Precisemos los conceptos. Fundamentalmente una noción puede predicarse de varios seres en forma unívoca o equívoca. Cuando decimos que un nombre se aplica unívocamente a varios seres queremos indicar que el significado de ese nombre se aplica integralmente a los seres que con él se denominan. Si, por ejemplo, yo dijera que un hongo es un vegetal y que un ombú es también un vegetal, la común denominación "vegetal" expresa las mismas características en uno y otro caso: se trata en ambos de un viviente corpóreo no sensible. Si yo aplico la denominación vegetal a dos tilos es evidente que en ambos

se verifica un modo perfectamente homogéneo el sentido de la palabra. Pero si se dijera que tanto un líquen como una vid son vegetales, aún cuando algunas características de lo vegetal se realizan en ambos casos, la perfección es diferente: mayor en la vid que en los líquenes o algas. Hay pues dos tipos de univocidad. Pero no vamos a detenernos en este concepto. Resumiendo podemos decir que hay univocidad o predicación unívoca cuando el nombre es común y la razón significada por él es la misma en cada uno de los casos en que se aplica, aún cuando pueda participarse con diversa perfección.

El campo de la equivocidad es más amplio y complejo. Estamos en presencia de una predicación equivoca, genéricamente hablando cuando el nombre es común pero la razón significada por él es diversa en los diferentes casos de predicación. Hay casos en que la predicación equivoca no señala más comunidad que la de nombre, como por ejemplo si digo Julio César, denominación que corresponde al famoso romano y a un transatlántico del mismo nombre. Pero hay otros casos de equivocidad en que, fuera del nombre, hay algún otro elemento en común. Así, el calificativo de hiena corresponde a una fiera cruel y sanguinaria y puede ser aplicado a un ser humano, precisamente por cierta semejanza en su actuar con la del animal referido. El primer tipo de equivocidad se denomina *"a casu"*, o sea casual, y corresponde a lo que corrientemente se llama predicación equivoca; el segundo es un equívoco *"a consilio"*, es decir buscado de intento, y corresponde a lo que llamamos predicación análoga, analógica o, simplemente analogía.

En la predicación equívoca *"a casu"* hay un nombre que es común a varios seres, pero la razón significada por el nombre es totalmente diversa. El nombre de suyo no indica vinculación alguna, ni me sugiere conexión alguna entre las cosas que se denominan con él. Podrá haber y de hecho hay conexiones entre los seres que caen bajo una denominación equívoca *"a casu"*, pero no precisamente a partir del nombre.

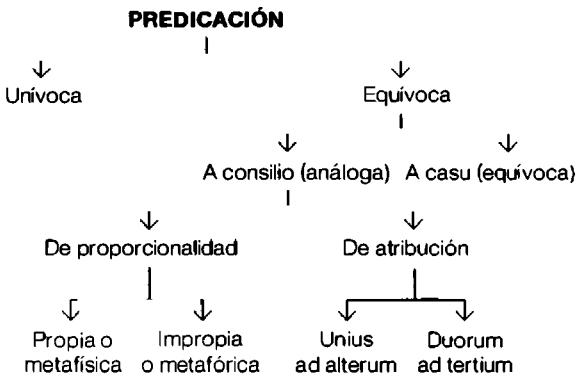
Cuando se trata de una predicación equívoca *"a consilio"*, o por otro nombre análoga, la denominación común es la misma, pero la razón significada por ella ni es totalmente homogénea

como en el caso de la univocidad, ni es totalmente diversa tomando como base el nombre, como en el caso de la equivocidad "*a casu*". Se da analogía cuando el nombre es común y la razón por él significada es diversa, sí, pero desde cierto punto de vista afín (cf. In XI Metaphysicorum; lectio 3, 2197). Se afirma generalmente que en la predicación analógica son siempre mayores las diferencias que las semejanzas.

Al llegar a este punto conviene avanzar algo más aún en la terminología. Tratándose de analogía hemos de distinguir cuidadosamente dos términos que se emplean corrientemente en las explicaciones: **análogo** y **analogado**. El análogo, término análogo (en latín "*analogum*"), es lo que hemos llamado anteriormente "nombre" o denominación común. Así "Julio César" es el análogo entre el hombre y el barco. Así "león" es un análogo que se aplica a la fiera y a un hombre valeroso. El analogado, (en latín "*analogatum*"), o mejor, los analogados (en latín "*analogata*"), son los seres concretos de los cuales se predica el "análogo". Así la fiera y el hombre desalmado son los "analogados" o "*analogata*" de quienes se predica el nombre común, "análogo o "*analogum*", hiena. Es de suma importancia manejar con soltura estos términos. Conviene observar que el análogo es uno en cada caso, mientras que los analogados serán siempre forzosamente dos, por lo menos, porque precisamente la predicación analógica supone variedad (cf. in IV Metaphysicorum; lectio 1, 535-539).

14. Especies de analogía.– Lo explicado anteriormente es generalmente admitido por todos los filósofos escolásticos. Pero al precisar más cuidadosamente los tipos de analogía, sus nociones, sus características, propiedades y aplicación hay variedad de posiciones. Aun existen divergencias en la interpretación de los textos mismos de Santo Tomás. Baste advertir que fuera del tomismo existen las posiciones de Juan Duns Escoto (1266 o 1274-1308), adalid de la escuela filosófica que de él toma el nombre de "escotismo", y que es seguida por muchos franciscanos; y la de Francisco Suárez (1548-1617), filósofo jesuita, iniciador de una interpretación del tomismo, o más bien de un cierto

eclecticismo. Dentro del mismo tomismo hay también diferentes tendencias entre las que pueden señalarse la de Silvestre de Ferrara, por un lado, y la del Cardenal Tomás de Vio Cayetano. Por motivos pedagógicos dejaremos a un lado las posiciones no tomistas y expondremos la de Cayetano y Manser dentro de las tomistas.



15. Analogías de proporcionalidad y de atribución.– Son dos tipos de analogía perfectamente diferentes. Aún se puede afirmar que son conceptos contradictorios: uno y otro se excluyen bajo un mismo respecto. Santo Tomás designa la analogía de proporcionalidad como *"analogía secundum intentionem et secundum esse"* y la de atribución como *"analogía secundum intentionem et non secundum esse"*.

Toda analogía envuelve el concepto de una proporción, concepto que arranca originariamente de las matemáticas. Si digo 2:3 estoy expresando una proporción simple, estoy significando una relación determinada. Pero puedo establecer una equivalencia de proporciones y decir 5 es a 10 como 30 es a 60. Las magnitudes numéricas comparadas son evidentemente diferentes desde el punto de vista de su apreciación cuantitativa, pero la relación que existe entre cada par de términos es idéntica. La analogía de atribución envuelve una proporción simple

entre el analogado principal y el analogado menor, al paso que la analogía de proporcionalidad envuelve una proporción doble (cf. In V Metaphysicorum; lectio 8, 879; De veritate; q.2 a.11, in c; a.3, ad 4m).

Se verifica la analogía de atribución cuando el término análogo se predica, intrínsecamente y de modo formal, sólo en uno de los analogados y extrínsecamente de los demás analogados. Aquel analogado en el cual se verifica intrínsecamente el análogo se llama "analogado principal" ("*analogatum princeps*") o "analogado famoso"; los demás analogados se denominan "menores" ("*analogata minora*"). Veamos un ejemplo, el de Aristóteles. Puedo hablar de un animal sano, de un color sano, de un alimento sano. "Sano" es un concepto que implica armónico funcionamiento de un organismo viviente corpóreo. Esta noción sólo se verifica formalmente en el animal. Un color o un alimento pueden ser inertes y si se dice de ellos que son sanos, se entiende que lo son por relación a un animal. Se afirma que un color es sano porque es un signo de la salud del animal, o porque favorece el funcionamiento del órgano visual. De igual modo, al decirse que un alimento es sano se intenta dar a entender que es propio para conservar las disposiciones de salud de un animal. Pero es claro que la salud no se verifica intrínsecamente en colores ni alimentos inertes.

Cuando en el caso de la atribución se compara un analogado menor con el analogado principal, se habla de atribución "*unius ad aliud*" (de uno con relación a otro); si se comparan dos analogados menores entre sí, evidentemente siempre a base del analogado principal, tenemos una atribución "*duorum ad tertium*" (de dos por relación a un tercero) (cf. In IV Metaphysicorum; lectio 1, 537s; De potentia q.7, a.7, in c; Suma Theol. I, q.13, a.5, in c; Contra Gentes 1, 34).

Al afirmarse que el análogo en la atribución no se verifica intrínsecamente sino en el analogado principal, no se quiere en absoluto negar la realidad de la predicación respecto de los analogados menores. Pero esta realidad no se verifica formalmente sino dentro del juego de las relaciones causa-efecto, o sea de un modo que puede llamarse virtual.

La proporcionalidad se define como aquel tipo de analogía en que el análogo se verifica intrínseca y formalmente en todos los analogados. Como se ve, esta noción opone contradictoriamente la proporcionalidad a la atribución. Por lo tanto, bajo un mismo respecto y al mismo tiempo, es imposible la concurrencia de ambos tipos de predicación analógica. Ya se ve, por la misma definición, que no cabe aquí hablar de "*analogatum princeps*", como en la analogía de atribución. Por lo menos no cabe hacerlo en el mismo sentido. Tomemos como ejemplo de predicación analógica de proporcionalidad el concepto de ser. Este concepto, simplicísimo y universalísimo como ya se dijo abarca todo lo pensable. Lo podemos aplicar a Dios y a una sustancia creada. En ambos casos puedo afirmar con todo rigor que el concepto de ser se verifica en cada uno de ellos y de modo intrínseco y formal. Pero es evidente que un abismo separa lo que podríamos llamar "la magnitud" del ser divino de la del ser creado. La comparación no se establece de ser a ser sino desde otro ángulo. Afirmo que entre el ser divino o la deidad y su aptitud para existir hay una relación de conveniencia que puedo comparar con la que existe entre la sustancia creada y su aptitud para existir. Es evidente también que la perfección del ser divino es mayor que la del ser creado y por eso, en un sentido amplio, puedo decir que la deidad es, en el caso del ser, el analogado principal. Pero si al decir esto pretendiera afirmar que el ser no corresponde también intrínsecamente a la sustancia creada, estaría afirmando un error.

La analogía de proporcionalidad tiene dos modalidades: una llamada propia o metafísica y otra llamada impropia o metafórica (cf. Summa Theol. I, q.13, a.6, in c).

La analogía de proporcionalidad propia o metafísica se verifica en el orden del ser, es óntica, estática. La analogía de proporcionalidad impropia o metafórica se sitúa en el plano de la acción, es dinámica. El caso del ser es ejemplo típico de una analogía metafísica: no hay que considerar acciones o causalidades para establecer la doble proporción analógica. En cambio si digo "zorro" y aplico la denominación al animal del género *vulpes* y a un hombre determinado, estoy en un plano muy diferente. Hay un modo de actuar del animal, astuto, cobarde y disimulado, que

tiene semejanzas con el proceder de Herodes. Si prescindo de la acción, se esfuma la posibilidad de una comparación. Hay aquí un plano de semejanzas que fundan un orden de probabilidades y no más. Tomando como base una analogía metafísica se puede construir ciencia porque las relaciones comparadas alcanzan al ser; partiendo de una analogía metafórica no puedo llegar a la certeza propia de la ciencia porque el actuar es contingente (cf. De veritate; q.2, a.11, in c).

Conviene advertir aquí que la noción de analogía de proporcionalidad que dimos más arriba sólo se aplica estrictamente a la propia. La impropia tiene algún parentesco con la atribución, lo que ha llevado a algunos a confundirlas. La común característica estriba en que el análogo, en ambos casos, sólo se verifica formalmente en uno de los analogados y de ahí que, sin el conocimiento del analogado principal, se haga imposible el conocimiento de los analogados menores en cuanto analogados. Pero hay diferencias: la analogía metafórica contiene una proporción doble, cosa que no sucede a la atribución. Y además, la atribución se mueve en un plano del ser, estático si bien relativo; la metáfora se sustenta en lo dinámico.

En la analogía de proporcionalidad metafísica el nombre es común y la razón por él significada es diversa en los diferentes analogados, pero bajo un punto de vista hay una convergencia formal. En la analogía metafórica esta convergencia es sólo virtual.

16. Las analogía del ser.– Todo un largo estudio de la noción y especies de analogías nos conduce a plantear el problema de dónde ubicar el concepto de ser. ¿Qué analogía se le aplica?

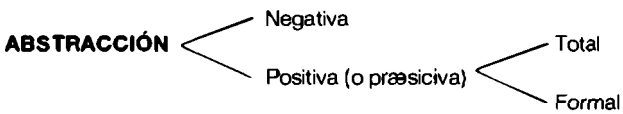
Desde luego hemos de afirmar que el concepto de ser es analógico, con analogía de proporcionalidad propia o metafísica, porque en todo objeto capaz de recibir la predicación "ser" existe una aptitud interna, intrínseca, hacia el existir. Y, por eso mismo, puedo llegar al concepto de ser sin que previamente haya concebido el concepto de Dios, ser en que el concepto se verifica con máxima perfección.

Pero hay que plantear una dificultad: ¿hay también en el concepto de ser una analogía de atribución? Desde luego parece necesario afirmar que no puede haber atribución en el mismo plano de la proporcionalidad porque son conceptos que se excluyen. Pero el ejemplo de la sustancia y los accidentes, que no pueden definirse sino en relación a aquélla, parece indicar una atribución. Cuidémonos de un equívoco: no es lo mismo comparar el plano de la aptitud para existir y el del modo como se verifica esa aptitud. En el primero se mueve la proporcionalidad; en el segundo hay lugar para una atribución. Y así, concentrando la atención sobre el primer sujeto de toda predicación que es la sustancia como ser al que le es propio o al cual le compete existir en sí, el accidente se nos presenta como dependiente, en su definición de tal, del concepto de un sujeto en el cual le compete existir (cf. De ente et essentia c.2; Summa Theol, I, q.13, a.10, in c). Un ejemplo puede servir para aclarar más. Puedo perfectamente predicar el ser de un arqueópterix, pero si quiere decir que es creatura he de recurrir necesariamente al concepto de Dios, lo que en la primera predicación no me era en modo alguno necesario. La dificultad en concebir estas atribuciones, que por lo demás parecen reales, muestra como la propiedad fundamental de la noción de ser es su proporcionalidad (cf. 4ª de las "24 tesis tomistas").

3. Abstracción, contracción y trascendencia

17. La abstracción del ser.– La noción de la analogía nos abre el camino para plantearnos un nuevo problema: ¿de dónde nace el concepto de ser? Todo concepto tiene su origen en una abstracción, cuyo contenido genérico quedó explicado más arriba. La abstracción puede ser negativa o positiva. La primera deja simplemente de considerar el orden que un ser determinado pueda tener con relación a otros seres. Así, por ejemplo, puedo considerar al hombre haciendo abstracción de su relación con Dios. La abstracción positiva o privativa envuelve una operación de la inteligencia por la cual separo lo que en la realidad constituye una unidad, teniendo conciencia de lo que representa cada uno de los aspectos que separo. Esta abstracción positiva puede, a su vez, ser total o formal (Summa Theol. I, q.40, a.3, in c). En el primer caso el fruto de la abstracción es un concepto que incluye, real pero potencialmente, a los conceptos inferiores. Si tomo como ejemplo el término "animal" estoy en presencia de un concepto que contiene al de "hombre"; pero para llegar al concepto de hombre no basta el de animal sino que ha de agregarse una determinación, que es perfectamente independiente del concepto "animal", y que lo contraiga. La abstracción formal separa una parte de un todo, por ejemplo si considero lo cuanti-

tativo de un cuerpo. Estamos en este caso en presencia de formalidades.



Lo dicho sirve de base para una afirmación: la noción de ser no es fruto de ninguna de las especies de abstracción señaladas. Afirmación a primera vista sorprendente, pero estrictamente científica en el fondo. En efecto, todas las abstracciones caracterizadas aquí son propiamente tales, es decir, en cada una de ellas hay algo que, mediante una operación intelectual, es dejado de lado. Lo que queda después de realizada alguna de estas abstracciones prescinde realmente de algo que antes estaba presente; realizada la abstracción, el concepto obtenido no puede aplicarse a todo lo que contenía el ser a partir del cual se hizo la abstracción. El caso del concepto de ser es fundamentalmente diverso. Una vez obtenido continúa siendo aplicable a todo aquello que formó la base de su elaboración. Ni siquiera es posible hablar de este concepto como si fuera "una formalidad de las cosas", porque corresponde a toda realidad. Por esto se habla, en este caso, de una "abstracción impropia" es decir, no por exclusión sino por consideración "como en confuso" de la realidad. Y de aquí resulta la evidencia de la afirmación de que la noción de ser no tiene unidad sino imperfecta; resultado correlacionado con la analogía del ser.

18. La contracción del ser.– Es una operación opuesta a la abstracción y consiste en reducir la extensión de un concepto haciéndolo más rico en comprensión, en conformidad a la regla lógica de la relación inversa entre extensión y comprensión. Sea por ejemplo el concepto animal. Si yo deseo contraerlo a "vertebrado" he de recurrir a otro concepto: el de esqueleto. Ahora bien, es evidente que no todo animal es vertebrado: los protozoos, los nematelmin-

tos y las medusas son ejemplos de invertebrados. Luego el concepto de animal no incluye al de vertebrado sino potencialmente. Para realizar el descenso o la contracción recurro al concepto de esqueleto que tampoco está actualmente contenido en el de animal. Hablando con propiedad realizo una operación que tiene similitud con la adición matemática. ¿Es este también el proceso en el caso de la contracción de la noción de ser? En otras palabras, si deseo pasar de la noción de ser a la de sustancia, por ejemplo, ¿puedo o tal vez debo agregar a la noción de ser otra que no esté real y actualmente contenida en ella? La respuesta es negativa. Porque nada hay que no esté contenido en la noción de ser. La contracción de esta noción universalísima es imposible (porque envuelve contradicción) por la vía de la adición. Se verifica simplemente por una expresión explícita de algo que ya estaba actualmente contenido en ella. Y aquí aparece la correlatividad entre la abstracción y la contracción. A una abstracción propiamente dicha corresponde una contracción por modo de adición; a una abstracción impropia a modo de confusión de diferencias, no de exclusión, corresponde una contracción por explicitación de un contenido actual.

De lo dicho se desprende una conclusión señalada explícitamente por Santo Tomás (Contra Gentes; I, 25): la noción de ser no es un género, porque el género es unívoco y se contrae por adición (cf. In XI Metaphysicorum; I 1, 2169s).

19. La trascendencia del ser.– Es un término que expresa, como resumiendo, lo dicho anteriormente. Significa simplemente que el nombre "ser" se predica formalmente de todo lo real y posible sin que escapen a él ni siquiera las últimas diferencias de las cosas. Esto último se deduce del hecho que las diferencias son principios de distinción en lo cual hay un actuar o, desde otro punto de vista, un efecto y nada puede causar sin ser.

20. Nota sobre el existir.– La insistencia en la noción de ser podría aparecer a alguno como una minimización del valor de lo exis-

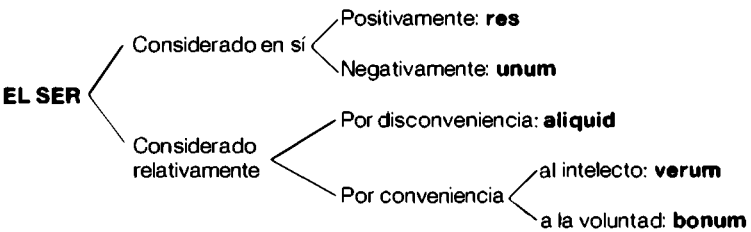
tente y conducir a imaginar la metafísica como un esfuerzo esencialista, más o menos ajeno a la realidad. Tal modo de considerar las cosas no correspondería al pensamiento de Santo Tomás, ni al de los grandes tomistas contemporáneos por lo menos. La metafísica abstrae de las condiciones materiales de la existencia, sí, pero no del existir mismo. Toda esencia conserva siempre una relación al existir y si puede definirse en cuanto tal esencia con prescindencia del existir, no puede concebirse como ser sin un orden a la existencia.

Un enfoque esencialista de la metafísica podría conducir a un apriorismo cuya miseria sería la pérdida del contacto con la realidad y, en el fondo, hasta la irrealidad de la ciencia misma. Fue la tentación de Parménides, la tentativa de Descartes, la catástrofe de Kant. La metafísica tomista, por el contrario, pretende razonar el orden de lo existente. La sabiduría consiste precisamente en la aprehensión de tal orden objetivo. Y muchas veces la realidad es tan rica que el pensador comprueba experimentalmente la limitación de su inteligencia que, o tiende a simplificar en demasía, o se ve forzada a disociar unidades.

4. Los predicados transcendentales y las propiedades del ser

21. Consideraciones generales.– Existen ciertos conceptos que son tan amplios como el ser. Estos conceptos no envuelven contracción alguna y son aplicables en la misma extensión que es aplicable el concepto de ser. Esta suprema amplitud hace que se les denomine con el nombre de "trascendentales". Puede discutirse el número de estos conceptos; para Santo Tomás son cinco (De veritate; q.1, a.1, in c). El ser puede considerarse en sí mismo, consideración que se llama absoluta, o por respecto a otro, consideración que se denomina relativa. En la consideración absoluta puede haber un ángulo de vista positivo y otro negativo. Desde el punto de vista positivo nada hay que pueda predicarse del ser sino la esencia según la cual se dice existir y esto se expresa por el predicado trascendental *"res"* (cosa). Dentro de la misma consideración absoluta, el punto de vista negativo es la indivisión: todo ser es internamente indiviso. Esto se expresa por el trascendental *"Unum"* (uno). La consideración relativa puede plantearse como disconveniencia con otro o como conveniencia. El ser, en cuanto en concreto se opone a otro, recibe el predicado trascendental de *"Aliquid"* (algo). La conveniencia, por su parte, puede referirse o a un entendimiento, lo que se expresa por el trascen-

dental "*verum*" (verdadero), o a una voluntad, lo que se señala por el trascendental "bonum" (bueno).



Avanzando un poco más podemos establecer cierta diferencia entre los diversos predicados transcendentales. Algunos de ellos, si bien nada agregan realmente al ser (ya sabemos que no hay respecto de él adición posible), hacen más explícito su contenido desde algún punto de vista. Aquellos de los transcendentales que tienen esa característica se denominan "propiedades" del ser. No porque se verifique en ellos formalmente la noción de propiedad, que es algo realmente distinto de una esencia, pero que necesariamente dimana de ella, sino porque para nuestro entendimiento se presentan como explicitaciones a modo de propiedades. Son propiedades en un sentido amplio. Aristóteles las llamó "pasiones" del ser. ¿Cuáles son, entre los transcendentales, verdaderas propiedades? Todos los autores tomistas reconocen esta categoría al "*unum*", al "*verum*" y al "*bonum*", porque cada uno de los tres conceptos enunciados muestra un aspecto bien típico del ser, de todo ser, que explícitamente no se percibe de inmediato en la simple enunciación del concepto de ser. Están todos también de acuerdo en que el trascendental "*res*" no corresponde a una propiedad: su misma característica nos lo presenta como sinónimo de ser, con mayor precisión, como equivalente al "*ens ut nomen*".

Un problema se plantea con relación al "*aliquid*". Para algunos no merece el calificativo de propiedad porque o bien significa a este ser como distinto de otro ser y, en tal caso, nos hallamos en presencia de un concepto que no emana directamente del de

ser sino que presupone el "*unum*", ya que nada es concebible como distinto de otro si no se piensa primero como indiviso en sí, o bien señala simplemente un contenido esencial, llamado también quiditativo y, en tal caso, se identificaría con el trascendental "*res*". Otros autores (Gredt) piensan que la disyuntiva enunciada es cierta, pero para ser probatoria le falta ser completa; es decir, reconocen una tercera posibilidad: el "*aliquid*" señala al ser en cuanto se divide del no ser. Esta faceta no emana del *unum*. Aun, en cierto modo, le precede y es la base del principio llamado de no contradicción. En esta perspectiva el *aliquid* se presenta como una verdadera propiedad del ser.

Puesto que los transcendentales equivalen al ser, coinciden también con él en su modo de predicación que es la analogía.

Finalmente, si nos preguntamos qué tipo de distinción existe entre el ser y los transcendentales, hemos de decir que se trata de una distinción de razón virtual menor (*distinctio rationis rationcinatæ minor*). El concepto de tal distinción se explicará más adelante (N°25) (cf. De veritate: q.1, a.1, ad 4m et ad 5m).

5. La unidad del ser

22. Concepto de la unidad trascendental.– Para tener un concepto adecuado de esta propiedad del ser conviene distinguir, desde un principio, este tipo de unidad de la predicamental (Cf. In III Metaphysicorum; lectio 12, 501; in V Metaphysicorum, lectio 8, 875; in IV Metaphysicorum; lectio 2, 559s). La unidad predicamental, que es principio del número, corresponde al ente material que se encuentra revestido de la cantidad. Es la materia la que hace posible la multiplicación de los individuos dentro de una misma especie. Estamos aquí en presencia de una tesis de fondo del tomismo cuyo alcance y precisión se verán más adelante (N° 109). Faltando la materia, o por lo menos una relación a ella, se hace imposible la multiplicación de individuos dentro de la especie. Lo dicho basta para advertir que tal unidad relacionada con la materia no puede ser trascendental o metafísica por la simple razón de que no está situada en el tercer grado de abstracción que es el objeto formal *quo* de esta ciencia. La unidad trascendental que nos ocupa es algo diverso. Hemos de decir, desde luego, que no puede ser concebida como una positiva adición al concepto de ente; la razón general ya está dada: tratándose de un concepto trascendental no hay posibilidad de adición. Como ya lo notaba Aristóteles, ser y unidad son conceptos

convertibles; pueden usarse el uno por el otro (cf. IV Metaphysicorum; c.2, 310; X Metaphysicorum; c.2, 832). ¿Cómo concebir esta unidad? Si no en forma positiva, habrá de serlo de modo negativo. Unidad trascendental significa indivisión. Más precisamente, la indivisión interna que compete al ser, a un ser en concreto. Esta negación de división que se atribuye al ser tiene cierta característica de privación (cf. In IV Metaphysicorum; lectio 3, 566). Es distinto el concepto de negación del de privación. Si digo que un hombre no tiene cuernos estoy en presencia de una negación pura y simple: no es propio de los humanos tenerlos y ningún hombre se sentirá incompleto por carecer de ellos. Pero si afirmo que Miguel de Cervantes fue manco estoy afirmando algo diferente porque es propio del hombre tener dos manos y carecer de una es encontrarse privado de una perfección que nos corresponde. Al decir que el concepto de unidad trascendental se concibe al modo de una privación no queremos decir que la división sea algo que corresponde al ser; afirmamos simplemente que el concepto de unidad que significa indivisión connota un sujeto sin el cual la unidad es inconcebible y que no es otro que el ser (cf. De potentia q.9, a.7. in c). Esta connotación de sujeto es precisamente lo que autoriza la calificación de "privación", evidentemente en un sentido amplio y aún impropio.

Resumiendo, podemos decir que ser incluye indivisión, indivisión es unidad y por lo tanto ser es unidad (cf. In X Metaphysicorum; lectio 3, 1974ss).

23. La analogía de la unidad.– Si la noción de ser es analógica y los trascendentales se identifican con el ser, nada debe extrañarnos que participen de su modo de predicación como ya se dijo. Así como el ser se presenta en "modos" muy diversos, así también la unidad se presenta en forma variada. La división de la unidad no es pues otra cosa que la comprobación de su analogía (cf. In X Metaphysicorum; lectio 1, 1932; lectio 3, 1966).

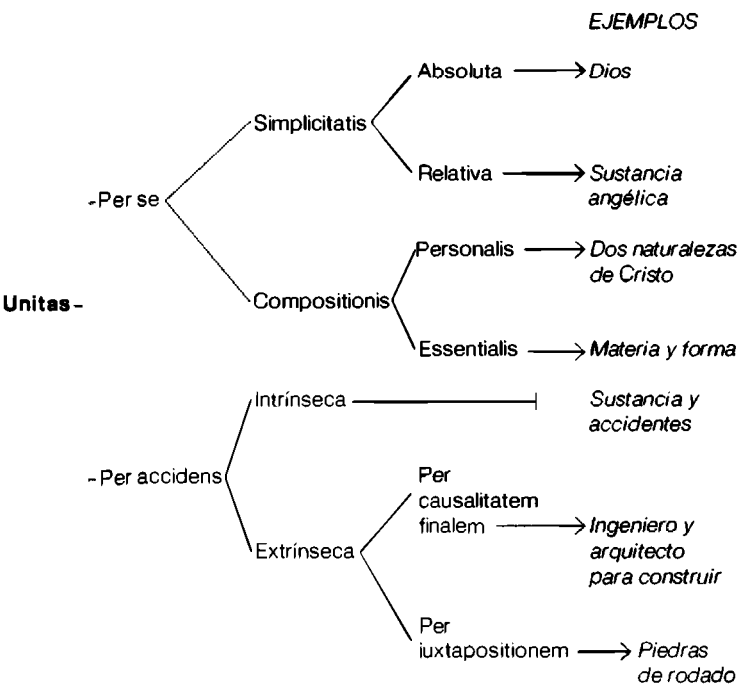
Pueden distinguirse dos tipos fundamentales de unidad: "*per se*" y "*per accidens*". Existe unidad "*per se*" cuando el ser de quien se predica tal unidad tiene un solo acto de existencia (cf.

In X Metaphysicorum: lectio 1, 1936; De anima: a.11, in c); la unidad "*per accidens*" por el contrario, supone la multiplicidad de actos de existencia. El hombre, aunque realmente compuesto de partes, tiene un solo existir: unidad "*per se*"; una muchedumbre tiene muchos actos de existir; unidad "*per accidens*". La unidad "*per se*" puede diferenciarse a su vez en dos tipos: de simplicidad, si no hay propiamente partes, y de composición si las hay. La unidad de simplicidad es doble a su vez: hay una simplicidad absoluta que significa total negación de partes, sea cual fuere el punto de vista desde el cual se mire el ser. Le corresponde a Dios. Pero hay también una simplicidad relativa que no excluye en absoluto partes, sino tan sólo desde algún punto de vista. Es el caso del ángel. Ciertamente en el ángel hay una serie de composiciones: de esencia y existencia, como todo ser creado, y de sustancia y accidentes, composición también inherente al ser creatural (cf. N° 56 a 62). Pero si considero al ángel desde el punto de vista de su esencia, o más precisamente de su sustancia, me encuentro con una simplicidad que contrasta, por ejemplo, con la sustancia humana, compuesta esencialmente de materia y forma. La unidad de composición es también doble: personal y esencial. El primer tipo, realmente existente, nos es conocido en un solo ejemplo y a través de la revelación divina: es el caso de Cristo en quien hay una unidad personal (dato de fe), una unidad de existir (sentencia tomista) (cf. e.gr. Summa Theol. III, q.17, a.2, in c), y dos naturalezas realmente distintas (dato de fe): divina y humana, que forman una unidad en la única persona del Verbo. No es pues un caso que pueda encontrarse por la sola razón, pero su realidad impone al filósofo cristiano la necesidad de considerarlo. La unidad de composición esencial denota la existencia de partes en la misma esencia del ser que la posee: alma y cuerpo en el hombre.

La unidad "*per accidens*" denota multiplicación de actos de existir y puede ser doble: intrínseca o extrínseca. En la unidad "*per accidens*" intrínseca, a pesar de haber varios actos de existencia hay todavía una ordenación de las partes entre sí con relación de acto a potencia. Es el caso de la sustancia y los accidentes: cada uno tiene su propio existir, proporcionado a su

naturaleza, pero el accidente es una actuación de la sustancia y aún la exige como base de sustentación (cf. De ente et essentia; c.2). La unidad "*per accidens*" extrínseca es doble nuevamente y sus tipos son por derivación de causalidad final el primero, y por yuxtaposición el segundo. En el primer caso puede pensarse en un piloto y un mecánico que conjugan sus esfuerzos para obtener el vuelo de un avión: la finalidad causa una cierta unidad. En el segundo, un montón de piedras producido al acaso por un rodado, representa el tipo ínfimo de unidad. Pero puede plantearse una pregunta: ¿hasta dónde llega la unidad trascendental? Con toda certeza no más allá de aquel tipo de unidad que hemos llamado "*per accidens*" intrínseca. Porque la analogía de los dos últimos tipos es debilísima.

ESQUEMA DE LA DIVISIÓN DE LA UNIDAD



Por poco que se considere, se verá una gradación descendente en la cohesión interna que presentan los diferentes tipos de unidad. Una observación simple hace ver que el ser en el cual la razón de ser se verifica con mayor riqueza y perfección, posee también la más perfecta unidad que sea dado pensar.

24. Conceptos relacionados con la unidad.– Dentro de la terminología filosófica suele conectarse con el concepto de unidad otros que son los de similitud, igualdad e identidad.

La similitud o semejanza denota unidad en la cualidad (Cf. N° 121s). Hablamos de semejanza por la virtud o por un color o por una potencia.

La igualdad denota unidad en la cantidad. En este sentido se dice iguales a dos o más seres que coinciden en la cantidad. Afirmamos que son iguales dos barras de acero de las mismas medidas.

La identidad expresa unidad en la sustancia (Cf. N° 98) y así decimos que son idénticos dos hombres porque pertenecen a la misma especie humana (cf. In X Metaphysicorum; lectio 4, 2006ss).

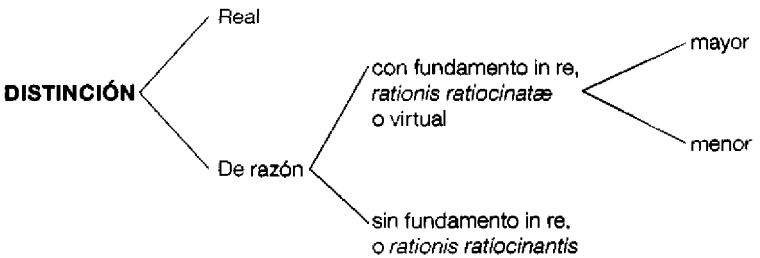
Hay otros tres conceptos que se relacionan con la unidad. Al decir que algo es "uno" excluimos la división. Si afirmamos que algo es "único" excluimos la alteridad, o sea negamos que haya otro ser semejante a aquél de que estamos tratando, por lo menos desde algún punto de vista. El concepto de "simple" indica la exclusión de composición, de partes.

25. La distinción.– En cierto modo la distinción es una operación que se opone a la unidad. Así como la unidad es analógica, del mismo modo la distinción es varia. Al hablar de la distinción vale la pena recordar lo que Santo Tomás advierte sobre ella: "el entendimiento no aprehende las cosas según el modo de ellas sino según su propio modo. Por lo cual las cosas materiales que son inferiores a nuestro entendimiento, se encuentran en él de un modo más simple que el que tienen en sí mismas. Las sus-

tancias angélicas por su parte son superiores a nuestro entendimiento, por lo que éste no llega a aprehenderlas según el modo como son en sí mismas, sino según su propio modo, de acuerdo con el cual aprehende las cosas compuestas" (Summa Theol. I, q.50, a.2, in c).

La distinción puede existir independientemente de la operación de un entendimiento y ser, por lo mismo, independiente de ella o bien puede ser el fruto de una tal operación y resultar como una consecuencia suya. En el primer caso estamos frente a una distinción real; en el segundo, frente a una distinción de razón. No cabe duda que entre dos leones existe una distinción real. Supuesta la noción de la absoluta simplicidad de Dios, la distinción que hacemos entre la sustancia divina y la justicia divina es evidentemente de razón: aplicamos a lo divino una perspectiva propia de lo creado.

La distinción de razón puede ser de dos tipos, según haya o no un fundamento real para hacer la distinción. Si el objeto mismo no proporciona este fundamento real se habla de una distinción de razón "*sine fundamento in re*" y se la denomina "*distinctio rationis ratiocinantis*". Es la que existe, por ejemplo, entre lo definido y la definición, entre hombre y animal racional. Pero si el objeto proporciona el fundamento, estamos en presencia de una distinción de razón "*cum fundamento in re*", la cual se denomina también "*distinctio rationis ratiocinatæ*" y aún es designada por algunos con el nombre de "distinción virtual". Esta distinción de razón con fundamento "*in re*" es a su vez doble: mayor y menor. En el primer caso los conceptos distinguidos no se incluyen mutuamente de modo actual, ni implícita ni explícitamente. Así, si distingo en el hombre entre la animalidad y la racionalidad, el primer concepto no incluye al segundo sino potencialmente. Cuando se trata de una distinción menor un concepto queda actualmente, aunque sea sólo de modo implícito, contenido en el otro. Si distingo entre la esencia divina y su omnipotencia, este segundo concepto queda actualmente contenido en el primero; deducirlo no es otra cosa que hacer explícito algo que estaba implícito.



De lo dicho aparece claro que no es posible admitir lógicamente un tipo de distinción intermedia entre la real y la de razón porque sus definiciones son contradictorias y entre la afirmación y negación de algo sobre otro no se da tercera posibilidad. Por eso no se admite entre los autores tomistas la distinción "*formal ex natura rei*" preconizada por Escoto, como intermedia entre la real y la de razón.

26. Criterios para discernir la distinción real.– Aunque los conceptos de distinción real y de razón son suficientemente claros, no resulta tan fácil discernir en concreto uno de otro. Para ello se aplican criterios o signos que, de verificarse, permiten afirmar la distinción real. Estos criterios son principalmente dos: la separabilidad y la distinción de conceptos.

Es evidente que aquellas cosas que pueden separarse son realmente distintas; aun antes que se haya producido la separación, la separabilidad como criterio puede desdoblarse en varias modalidades. En primer lugar tenemos la separación real cuyo término son dos realidades subsistentes, p. ej.: alma y cuerpo. Algo diferente es la simple separabilidad que denota la posibilidad que una cosa subsista sin la otra, pero no viceversa. Así, mi inteligencia puede subsistir separada de tal pensamiento concreto, pero no es posible que el pensamiento subsista como tal sin el sustento del entendimiento. Una tercera modalidad la constituyen las relaciones de origen: si una cosa procede de otra, hay distinción real entre ambas. Y la hay entre padres e hijos, o

entre la semilla y un árbol que de ella procede. Con todo hay que notar que estos criterios, tan cómodos y concretos, no siempre son aplicables. Por eso necesitamos otro criterio.

El segundo criterio, más abstracto y por lo mismo más difícil, aunque más universal y metafísico, es llamado "criterio de distinción a través de la inteligibilidad mediante conceptos adecuados adecuadamente distintos". El concepto es una imagen intencional de la cosa. Si el concepto expresa totalmente la cosa y no sólo un aspecto de ella, hablamos de un concepto adecuado. Las definiciones son ejemplo de conceptos adecuados. Si estoy en presencia de dos conceptos adecuados y ninguno de ellos incluye al otro implícita o explícitamente, en tal caso me encuentro frente a una distinción real. Y con mayor razón si uno de los conceptos excluye al otro. No puedo hablar de distinción real entre hombre y animal porque en el concepto adecuado del primero entra el segundo. Pero es evidente que puedo distinguir entre animal y planta y tal distinción es real porque la sensibilidad que se predica del uno se niega precisamente de la otra.

6. Sobre el *"aliquid"* como propiedad del ser

27. Observaciones generales.– Como ya se expresó y explicó más arriba (N° 21), es posible considerar el concepto trascendental *"aliquid"*, "algo", como una propiedad del ser con tal que se lo mire desde el ángulo de la oposición a la nada o al ser. Esta oposición presenta, y no podría ser de otro modo, rasgos de analogía. La nada es lo contradictorio, lo impensable, lo absurdo. En el extremo opuesto está el ser real: lo que es. Pero el ser real es posible o actual según esté o no deducido a la existencia. Y, en cada caso, la oposición a la nada es cierta y real, pero tiene rasgos propios que la sitúan en el plano de la analogía.

28. El principio de la contradicción.– Siendo el concepto de ser el primero y más universal que cae bajo nuestro entendimiento muy pronto se percibe como irreductible con el no ser. Esta oposición irreductible da origen al llamado principio de contradicción que es enunciado por Aristóteles de la siguiente manera: *"Idem enim simul esse et non esse in idem, secundum idem, est impossibile"*, cuya traducción sería: "es imposible que algo exista y no exista simultáneamente en un mismo sujeto y desde un

mismo punto de vista" (IV Metaphysicorum; c.3, 328). Acerca de este enunciado clásico del principio de contradicción conviene notar, en primer lugar, que se basa en la predicación referente a un mismo sujeto. No puedo decir que Pedro es y no es ciego, pero sí puedo afirmar que Pedro lo es y Pablo, no. Y se trata de una predicación simultánea que corresponde a un existir simultáneo, porque es bien posible que Pedro no sea hoy ciego, pero llegue a serlo mañana. Finalmente hay que tener presente que la oposición debe plantearse desde un ángulo común. Si comparo el crecimiento de una animal con su etapa de infancia diré que está más grande, pero si lo miro en relación con su estado adulto lo consideraré más pequeño aún; ambas apreciaciones son verdaderas y simultáneas, pero no tiene un punto común de referencia.

Para Aristóteles y Santo Tomás este principio tiene enorme importancia. Este último llega a afirmar que todas las demostraciones se reducen finalmente a esta proposición, que es la última opinión en que todos convienen ya que es naturalmente el primer principio (In IV Metaphysicorum; lectio 6, 599, esp. 608). De esta situación se deduce que el principio de contradicción no es demostrable. En efecto, toda demostración se hace recurriendo a algún principio superior. En el supuesto que un principio es absolutamente el primero de todos, sería contradictorio admitir que pudiera ser demostrado ya que eso mismo manifestaría su subordinación a otro principio. Y como señala Santo Tomás, en el lugar anotado, el mismo intento de demostrarlo todo es vano porque o se cae en un círculo infinito de demostraciones, lo cual nada prueba, o se prueba algo por sí mismo, lo cual no es probar. Por eso Aristóteles llama inepcia a la pretensión de demostrar el principio de contradicción. Sólo es posible hacer ver a quien lo niega que su propia negación lo supone. En efecto, si afirmo que dos proposiciones contradictorias sobre el mismo sujeto pueden ser simultáneamente correspondientes a la verdad o a la realidad, la propia noción de contradicción supone el principio; de lo contrario sólo se afirmaría la identidad.

Los autores contemporáneos han discutido mucho acerca de la prioridad absoluta de este principio. Un crecido número,

aun dentro de la escuela tomista, sostiene la prioridad del principio de identidad. Este principio, si no queremos caer en la tautología de decir A es A, está relacionado con el *unum* y podría enunciarse diciendo: Todo ser es en sí mismo una unidad. Ahora bien, tal concepto de la unidad interna del ser supone la contradicción precisamente porque la unidad es negación de división y toda negación nace del principio de contradicción (cf. De potentia; q.9, a.7, ad 15m). Los textos de Aristóteles y Santo Tomás difícilmente pueden ser interpretados en otro sentido que no sea el de atribuir al principio de contradicción una prioridad absoluta (cf. Summa Theol. I-II, q.94, a.2, in c). Tal prioridad es lógica, en cuanto se refiere a las demostraciones; psicológica, en cuanto a su adquisición; ontológica, en cuanto expresa la primera oposición posible, y finalmente criteriológica, en cuanto su certeza es la mayor que puede darse.

7. De la verdad del ser

29. Concepto de la verdad.– La idea de verdad incluye ciertamente relación a alguna inteligencia (De veritate; q.1, a.4, in c). Pero esta relación puede ser diversa según los casos (ibid.). Como en todos los trascendentales estamos aquí nuevamente en presencia de analogías. Tres conceptos de verdad juegan en nuestra mente. El primero, que es fácil de comprender, es el que corresponde a la verdad lógica. Consiste en la adecuación de un entendimiento con una cosa. Y así digo que alguien tiene un verdadero concepto del agua cuando sus ideas sobre el líquido corresponden a la realidad. El segundo concepto de verdad, más difícil de comprender y que, en cierto modo, supone al primero del cual viene a ser como un *analogatum minus*, es el de la verdad ontológica. Consiste en la conformidad o conformabilidad de la cosa con algún entendimiento. Al paso que la verdad lógica está en el entendimiento, la ontológica está en la cosa misma que se dice verdadera porque contiene lo que le corresponde según su esencia (cf. De veritate; q.1, a.8. in c). El tercer tipo de verdad es la moral que corresponde a la conformidad entre el pensamiento (aunque esté errado) y su manifestación. De este tercer tipo de verdad no trata la metafísica: es objeto de la ética (cf. Summa Theol. II-II, q.109, a.1, in c; I, q.17, a.1, ad 3m).

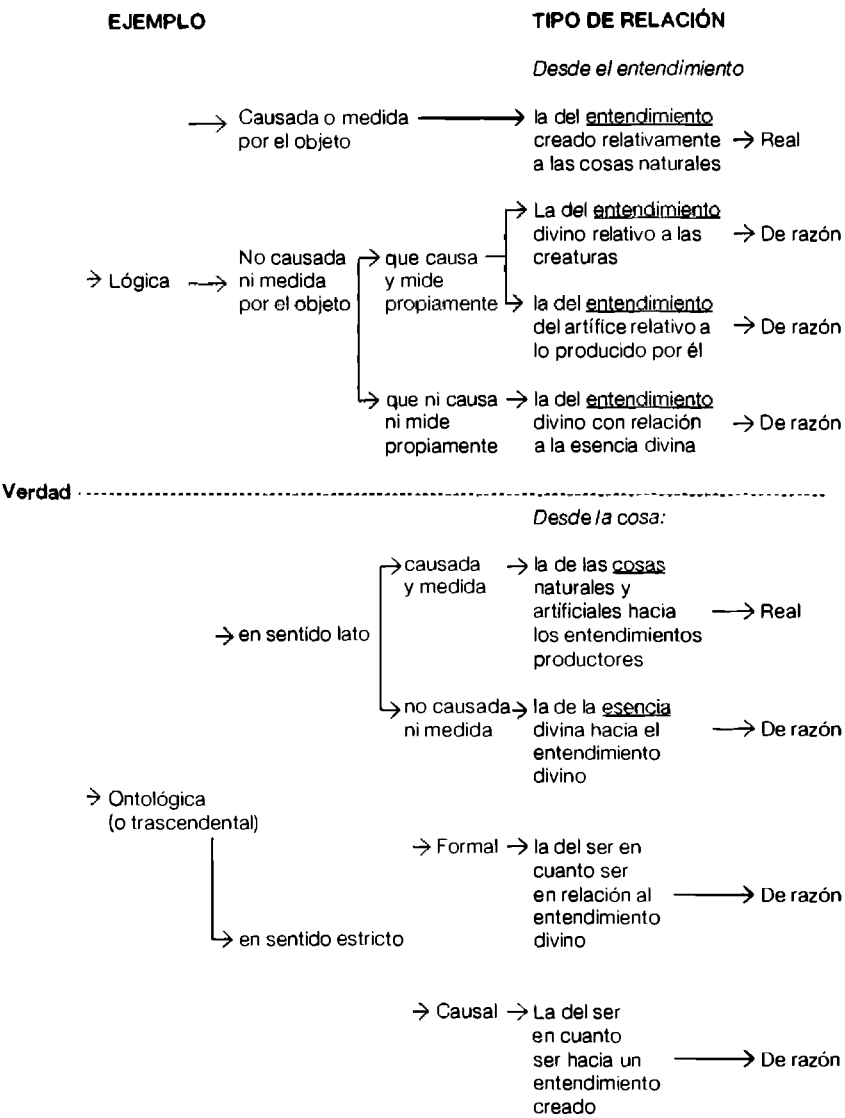
Se dijo al principio que el concepto de verdad incluye relación a alguna inteligencia. Supongamos que conozco o, mejor, llego a conocer un cuadro famoso. Se produce una doble relación: una desde mí al cuadro, otra desde el cuadro hacia mí. La primera tiene una característica: mi potencia cognoscitiva es modificada, actualizada por el cuadro, yo dependo en cierto modo del cuadro. Tal relación es pues real: me modifica. Pero la situación mirada desde el cuadro es diferente: la obra maestra no es modificada por mi conocimiento; la relación en tal caso es de razón. Vemos aquí que existen relaciones no mutuas o no recíprocas: reales desde un punto de vista y sólo de razón desde otro. Este es siempre el caso del conocimiento y por ende de la verdad. Pero no todo entendimiento depende de la cosa conocida. Hay casos en que es precisamente la cosa la que depende de un entendimiento. Tal cosa sucede en el caso del entendimiento divino. Dios no conoce porque sea causado por seres exteriores a Él. Si eso sucediera no sería ya Dios. Dios conoce precisamente porque previamente Él tiene un concepto, idéntico por lo demás con su esencia, de cada cosa como un posible grado de imitabilidad de su infinita perfección. La relación aquí es inversa: desde Dios, no causado ni modificado, es simplemente de razón: desde la creatura, que depende de Dios, es real (cf. De potentia q.7, a.10, ad 5m; In X Metaphysicorum; lectio 8, 2088).

Planteado el mismo problema en otros términos podemos decir que la cosa es "medida" por Dios y que los objetos naturales "miden" al entendimiento creado que se enriquece con su conocimiento. A esto corresponde la terminología clásica de *"mensurans"* (el que mide, el que no es afectado) y *"mensuratum"* (lo medido, lo afectado) (De veritate; q.1, a.2, in c.; Summa Theol. I, q.16, a.1, in c. et ad 1m).

Para tener una perspectiva completa de estas relaciones de conocimiento hay que considerar un tercer caso que presenta singular interés: es el del "artífice": o sea del hombre que, en posesión de una serie de conocimientos naturales, los combina para obtener un resultado que no existe en la naturaleza. Supongamos, por ejemplo, a Watt. Su inteligencia fue actualizada, "medida" por la observación del vapor de agua: relación

real desde el entendimiento de Watt al vapor de agua. Pero en una etapa posterior él combina este conocimiento del vapor y de las propiedades de algunos metales para concebir la máquina a vapor. Cada uno de sus elementos "midió" a Watt, pero fue Watt quien concibió orgánicamente el conjunto y tuvo un concepto de la máquina en su mente antes de que ella existiera en realidad: por eso fue inventor. El resultado de su invento se relaciona a él de un modo diferente que cada uno de los elementos de que se compone: ahora es Watt quien "mide" el resultado total y la máquina guarda una relación real hacia la inteligencia del inventor, al paso que éste sólo tiene una de razón hacia la máquina. Es la máquina en cuanto tal lo que es modificado, no el inventor. Este caso de las relaciones entre el artífice (*artifex*) y lo que él produce (*artificiatum*) guarda una cierta analogía, lejana por cierto, con las que existen entre Dios y las creaturas.

30. El constitutivo de la verdad trascendental.– Es ahora el momento de preguntarnos qué es lo que agrega el concepto de "verum" al de ser. Recordemos que se trata aquí simplemente de aquel aspecto del ser que esta propiedad hace más explícito. La respuesta es que el concepto de verdad no es algo que envuelve una negación como el de unidad, sino que incluye una relación de conveniencia hacia un entendimiento. La verdad ontológica que reside en el ser consiste precisamente en esa relación, mirada desde el ángulo del ser, no desde el del entendimiento, pero evidentemente hacia un entendimiento. El tipo de esa relación aparecerá más claro del siguiente cuadro:


EJEMPLO
TIPO DE RELACIÓN
Desde el entendimiento
Causada o medida por el objeto
la del entendimiento creado relativamente a las cosas naturales
Real
Lógica
No causada ni medida por el objeto
que causa y mide propiamente
La del entendimiento divino relativo a las creaturas
De razón
la del entendimiento del artífice relativo a lo producido por él
De razón
que ni causa ni mide propiamente
la del entendimiento divino con relación a la esencia divina
De razón
Verdad
Desde la cosa:
en sentido lato
causada y medida
la de las cosas naturales y artificiales hacia los entendimientos productores
Real
no causada ni medida
la de la esencia divina hacia el entendimiento divino
De razón
Ontológica (o trascendental)
en sentido estricto
Formal
la del ser en cuanto ser en relación al entendimiento divino
De razón
Causal
La del ser en cuanto ser hacia un entendimiento creado
De razón

El cuadro anterior se hace más claro teniendo en cuenta algunas observaciones. En primer lugar hay que notar la línea divisoria absoluta que divide la verdad lógica de la ontológica. El paso de una a otra impone un cambio de perspectivas. En segundo lugar supone bien entendido y asimilado lo dicho anteriormente bajo el título "concepto de la verdad". Finalmente algo referente a la verdad trascendental. Cuando hablamos de verdad trascendental en sentido lato suponemos el ser ya contraído en su primer grado: creado o increado. Y decimos que hay aquí un sentido "lato" porque ya no se trata del ser en cuanto ser, sino en cuanto creado o increado. Precisamente las propiedades trascendentales, que como se ha dicho tienen sólo una distinción de razón con el ser, son previas a tal contracción. Más aún, la misma contracción es, en cierto modo, contradictoria con la trascendencia. Por eso es la verdad trascendental en sentido estricto la que nos interesa, desde el ángulo metafísico en que estamos. En ella no es difícil entender el tipo de relación que existe desde el punto de vista causal. Mayor es la dificultad de comprender cómo la relación del ser en cuanto tal, prescindiendo que sea creado o increado, sea de razón respecto del entendimiento divino. La solución está precisamente en que el ser es considerado aquí "en cuanto tal". En tal acepción no es lícito predicar de él sino el mínimo: toda mayor precisión supone una contracción que, por lo mismo, nos saca del supuesto y esto no es mantenerse en el plano trascendental. Hay autores que llaman a la verdad ontológica estricta, formal, "esencial" y reservan para la que hemos llamado causal el calificativo de "accidental". La necesidad del entendimiento divino, que equivale a la necesidad de la deidad, y la contingencia de los entendimientos creados, originada en la misma contingencia del ser creatural, justifican estas denominaciones (De veritate; q.21, a.1, in c).

8. Del ser en cuanto bueno

31. Concepto de bondad.– Así como la verdad implica una relación del ser hacia el entendimiento, la bondad sugiere de inmediato una referencia a un apetito. No es posible definir la bondad sin recurrir a sus efectos y, por eso, la describimos como aquella propiedad del ser que lo hace ser apetecido. Hay en el concepto de la bondad un supuesto de finalidad. Algo es bueno porque es capaz de comunicar a otro alguna perfección. Y, por eso, todo ser puede decirse bueno: porque el hecho mismo de poseer perfección es capaz de provocar la apetición de otro. De aquí se infiere que el que apetece se subordina, en cierto modo, a la cosa apetecida: se somete a sus valores y, en cierto modo, a sus exigencias. Por eso la apetición, o mejor dicho, el campo de la apetición de un sujeto indica, a la vez, la dignidad del ser que le corresponde y las limitaciones que lo condicionan. De aquí que las finalidades o inquietudes de un ser revelan su valer (cf. De veritate: q.21, a.2, in c).

Existe una relación entre la bondad y la verdad. La apetición supone como algo previo el conocimiento y el conocimiento condiciona la apetición si no totalmente, al menos en forma bastante honda. Por la intelección el ser exterior penetra en nuestro interior: nuestra inteligencia se adueña o es actuada

por la cosa. Pero no es la cosa misma la que enriquece la inteligencia sino su concepto, su imagen intencional. Esta imagen intencional es presentada al apetito y entonces éste se lanza a la cosa que percibe como un bien para sí. Si por la intelección la imagen penetró en nuestro interior, por la volición nosotros somos lanzados hacia el exterior. El apetito tiende al objeto con afán de poseerlo y no se contenta con su exterioridad como sucede en el caso del entendimiento. Estas observaciones, tanto respecto del entendimiento como del apetito, necesitan, como es lógico, de la criba de la analogía para ser aplicadas a la deidad. Y el diámetro de las aplicaciones consiste en purificar todo concepto que se aplique a Dios de cualquier elemento que haga de Él un ser dependiente en cualquier forma de los otros seres (cf. De veritate; q.1, a.2, in c).

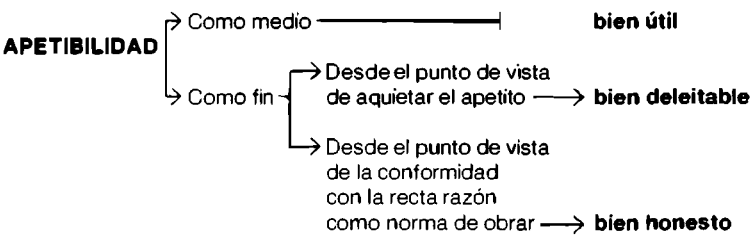
Lo dicho sirve de base para afirmar que, así como en la verdad la lógica juega el rol de *analogatum princeps*, en la bondad es la ontológica la que representa semejante papel. Es el ser exterior, en cuanto objetivamente existente, el que da su significación a la propiedad que denominamos bondad.

De modo semejante a la verdad, la bondad agrega al ser una relación de razón hacia el apetito. De razón porque la cosa apetecida permanece, en cuanto tal, inmutable: ella es el *"mensurans"* al paso que el sujeto que apetece es el *"mensuratum"* (cf. Summa Theol. 1, q.5, a.1, in c. et ad 1m; De veritate: q.21, a.1, in c).

32. División de la bondad.– Basta sugerir que la bondad es susceptible de divisiones muy semejantes a las que corresponden a la verdad. No nos detendremos en ellas sino en otra que presenta especial interés y sirve en gran parte de base a la ética.

Divídese el bien en relación con la apetibilidad en dos modalidades. Si algo es apetecible simplemente como un medio para obtener un fin ulterior decimos que tal cosa, desde este punto de vista, es un bien útil. Así un instrumento que sirve para medir o comprobar la tensión de una corriente eléctrica. Si algo se nos presenta no ya como un mero medio, sino como revestido de finalidad propia, entonces tal finalidad puede con-

siderarse en dos planos. O bien en dicho objeto descansa simplemente el apetito y entonces se habla de un bien deleitable: un alimento preparado con exquisito gusto. O bien se trata de algo que se apetece en relación con el recto orden de las finalidades, que son la norma moral del ser inteligente, y entonces estamos en el aspecto honesto del bien. De inmediato conviene hacer la observación de que estamos aquí en presencia de una división cuyos miembros son necesariamente excluyentes uno de otros. Puede darse bien el caso de un ser cuya bondad aparezca a la vez como honesta, útil y deleitable, así en el supuesto de un viaje a una hermosa región por motivos de salud. Pero bien puede suceder que algo muy útil no sea deleitable, como una inyección. Evidentemente, la suprema categoría del bien es el honesto (Summa Theol. I, q.5, a.6, in c).



9. Acerca del mal

33. El problema.– Desde muy remota antigüedad ha preocupado a los pensadores el problema del mal. Verdaderos sistemas filosóficos y aun religiosos han debido su fisonomía específica a su propia concepción del mal y su explicación o rol en el mundo. Entre los pensadores cristianos no hay tal vez quién se haya destacado por sus cavilaciones sobre el mal como San Agustín. El problema había sido mil veces planteado en las Sagradas Escrituras del Antiguo Testamento: la situación del justo afligido fue un tema no menos fecundo que doloroso. En el caso de San Agustín, convertido al catolicismo cuando ya era un hombre maduro, presenta interés porque el punto de partida de su evolución intelectual y vital fue la herejía maniquea, cuyo concepto del mal derivaba del viejo dualismo persa. Parte de "Las Confesiones" del profundo Doctor de Hipona, se refieren al problema del mal.

Los sistemas filosóficos han tenido variadas posiciones acerca del mal. Desde la afirmación de que sólo el mal existe, continuando por la de reconocer al mal una naturaleza propia, identificada según algunos con la materia; naturaleza considerada en otras posiciones como un coprincipio independiente del bien, atravesando por la posición de Santo Tomás que caracteriza al mal como una privación, y hasta llegar a negar la exis-

tencia del mal. No es posible detenernos en cada posición; nos contentaremos con la visión tomista del problema.

34. ¿En qué consiste el mal? Santo Tomás hace una distinción fundamental entre lo que pudiéramos llamar "el mal" y "lo malo" (cf. Quæstio disputata "De malo"; q.1, a.1, in c). Para el Aquinate "el mal", concebido como una realidad, no corresponde a nada, simplemente no existe. Afirmar lo contrario sería reconocer al mal una naturaleza, un ser, una entidad propia. De eso al dualismo la distancia es muy pequeña. Pero esto no significa desconocer la existencia de "lo malo", es decir de un sujeto, de un ser afectado por el mal que se enraíza en él como un parásito, guardando las limitaciones de todo ejemplo. ¿Qué es lo que autoriza para catalogar a algo como malo? En primer lugar el ser algo, es decir, simplemente, el ser. Recordemos aquí que "algo" *(aliquid)* indica oposición al no ser. Por eso la primera afirmación sobre el mal es decir que no tiene existencia en sí, sino en un sujeto, en un ser y por lo mismo en un bien (cf. Summa Theol. I, q.48, a.3, in c). Pero el ser simplemente no incluye ya la noción de mal. A la característica de "algo" ha de agregarse la nota de privación. Privación, como ya se dijo antes, es la ausencia de una perfección debida a un ser determinado. Y esta ausencia es formalmente la razón del mal. El ser es malo en cuanto afectado por esta ausencia. Esto mismo nos lleva a afirmar que el mal no tiene propiamente una naturaleza sino que indica la indigencia de una naturaleza. Es lo que se indica con la fórmula escolástica que afirma que "el mal radica en el bien como en su sujeto". El bien se comporta a modo de causa, o mejor cuasi-causa material del mal. De aquí se infiere que el mal jamás puede corromper totalmente al bien pues si tal cosa sucediera dejaría de tener su base de sustentación y no podría predicarse de un sujeto (cf. De malo, q.1, a.2, in c).

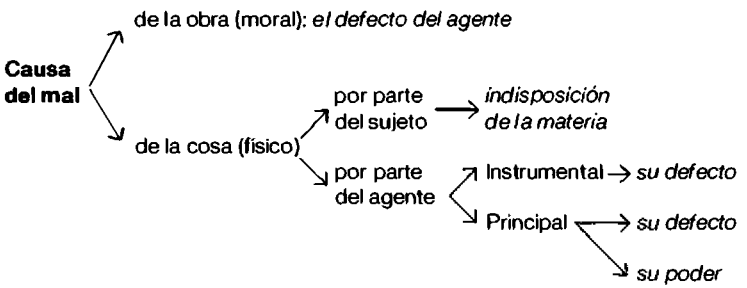
35. De la causa del mal.– La existencia del mal, o mejor, el por qué de su existencia, en el sentido indicado, es un serio problema cuyas últimas profundidades escapan a las posibilidades de la

inteligencia humana para perderse en los abismos de los misterios intelectuales que también existen en el plano meramente natural.

Sobre el origen del mal una cosa es clara y es que el mal no puede ser querido por sí mismo. El mal no constituye en sí una finalidad. Si un objeto malo es querido lo es siempre desde un ángulo en que representa algún bien, sea deleitable o útil. El mal se erige en objeto de apetición más bien a pesar de ser mal que precisamente por serlo. Esto se expresa en la terminología escolástica diciendo que el mal no es querido *per se* sino *per accidens*, como si dijéramos que lo buscamos ordenándolo a otra realidad que se nos presenta como un bien. Así podemos afirmar que el mal carece propiamente de finalidad; en el objeto malo que se apetece hay una cuasi-causa final: un bien ulterior. Este bien ulterior puede ser, en el caso de las creaturas, un bien honesto; o solamente útil o deleitable, pero no honesto. En las finalidades (tomando analógicamente el término) de Dios no puede tratarse sino de bienes honestos, como es evidente (cf. Summa Theol. I, q.49, a.1, in c).

Para sistematizar un poco las causas del mal es preciso distinguir previamente el mal de las cosas y el de las obras. El primero es físico, como la ceguera o la porosidad de una piedra artificial que se pretendía homogénea y compacta; el segundo es moral y afecta a la rectitud de las operaciones de los agentes libres. El mal de la obra, o moral, sólo tiene una causa o explicación: el defecto o la defectibilidad del agente. Por lo mismo, jamás puede atribuirse a Dios. El mal de las cosas, o físico, presenta varias posibilidades en cuanto a su origen. Puede nacer del sujeto por indisposición de la materia. Un excelente escultor dotado de buenos instrumentos fracasa en la producción de una estatua por defectos de estructura del mármol empleado. ¿Será necesario demostrar que frente a la causalidad divina no caben indisposiciones de la materia? Pero puede el mal físico originarse en el agente. El agente es o principal (escultor) o instrumental (cincel). Por parte del agente instrumental el mal puede originarse en defectos del instrumento, como sería el temple insuficiente de un cincel. Pero por parte del agente principal

hay dos posibilidades del origen de un mal: o bien el defecto del agente (impericia del escultor); o bien su poder o virtud, como sería el caso de quien esculpiera una estatua incompleta con la finalidad ulterior de obtener ciertos efectos estéticos; o como en el cáncer que provoca un estudioso en una rata para estudiar mejor la enfermedad.



Aún a riesgo de repetir algo ya dicho, precisemos algo concretando los orígenes del mal. El mal moral procede solamente de un defecto del agente. De aquí se infiere que jamás puede tener a Dios como causa. Sin duda que hay en la obra moralmente mala ciertos elementos de bien y de ellos podemos afirmar que tienen su origen en Dios. Santo Tomás distingue acertadamente dos cuestiones diferentes: la primera se refiere a saber si Dios es causa del pecado (o mal moral) y a ella responde negativamente (cf. Summa Theol. I-II, q.79, a.1); la segunda investiga si el acto del pecado procede de Dios, y a ella responde el Santo afirmativamente (Ibid. 2). En efecto, el pecado radica en algo según la propia noción del mal. Ese algo es un ser y el ser siempre tiene su última explicación causal en Dios. Todo lo que en un pecado hay de ser tiene su causa en Dios y todo lo que hay en él de defecto se reduce necesariamente al defecto de la creatura de la que procede el pecado. Por eso, hablando en general acerca del problema del mal, afirma el santo doctor que "el mal que consiste en el defecto de una acción o que es causado por el defecto de un agente no puede reducirse a Dios como a su causa" (Summa Theol. I, q.49, a.2, in c).

Pero es diferente el caso de los males físicos. Estos sí que pueden reducirse a Dios como a su causa. Evidentemente no de manera tal que imaginemos a Dios buscando el mal por sí mismo: tal cosa no puede suceder ni siquiera a la creatura. Lo que pretende Dios es el buen orden del universo, el cual implica la existencia de seres falibles que de hecho fallan. En este sentido Dios causa el mal físico, llamado por Santo Tomás "la corrupción de las cosas", no en sentido moral como es claro. Pero de aquí mismo resulta que el mal es causado por Dios consecuencialmente, de un modo como accidental, o en otras palabras, ordenado a una finalidad ulterior y superior (ibid. in c).

Conviene aquí notar que todos estos conceptos, muy claros en sí mismos, no dejan de presentar una dificultad notable cuando se pretende precisar el punto preciso en que la causalidad del mal y la del bien se interfieren. Dicha intersección es siempre algo misterioso. Y mayor misterio aún es comprender por qué Dios permite el mal, pudiendo ciertamente evitarlo, y por qué precisamente en tal sujeto y no en otro. Aquí es prudente suspender todo juicio porque nuestro entendimiento es débil y "sus quereres sin insondables e incomprensibles sus caminos" (Rom. 11, 33). Acerca de estas profundas cuestiones en que la inteligencia creada palpa su limitación conviene tener presente la frase de San Agustín: sobre estas cosas "no quieras juzgar si no quieres exponerte a error" (Tratado 26 sobre el Evangelio de S. Juan).

10. Consideraciones sobre la belleza

36. Generalidades.- El tratado filosófico sobre lo bello se denomina Estética. La metafísica trata de lo bello en cuanto tiene cierta relación con los transcendentales y, como ellos, participa del modo peculiar de predicación que es la analogía. No están de acuerdo los filósofos acerca de la trascendencia de lo bello. Muchos la afirman, pero no faltan quienes se nieguen a reconocer en la belleza un atributo trascendental del ser. Piensan estos últimos que la belleza sólo se verifica en el ser corpóreo y que al ser espiritual le bastan los predicados de verdadero y bueno. De ser así la belleza no sería un trascendental.

Para Santo Tomás existe una belleza espiritual que consiste en que "la vida del hombre o su acción sea proporcionada según la medida espiritual de la razón" (Summa Theol. II-II, q.145, a.2, in c). En un opúsculo *"De Pulchro et Bono"* atribuido a Santo Tomás, pero cuyo autor es con mayor probabilidad San Alberto Magno, se da del concepto que estamos estudiando la siguiente definición: "Lo bello consiste en el resplandor o brillo de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia, o sobre las diversas potencias o acciones". Esta definición nos presenta de inmediato lo analógico del concepto de belleza: no se verifica de modo idéntico en lo material y en lo espiritual. Ana-

licemos un poco la definición. Se habla en ella de "forma". No se trata aquí de lo que vulgarmente se entiende por forma, como cuando se dice que algo tiene forma cuadrada o redonda. Forma, en el sentido metafísico de la palabra, significa aquello que determina a un ser en cierto grado de perfección. Pero este sentido es una ampliación del sentido propio de la palabra que es cosmológico y no precisamente metafísico. Este sentido propio denota aquel coprincipio del ser material o corpóreo que determina a un ser en su especie, al paso que la materia, aunque integrante también de la esencia, viene a ser el principio de la multiplicación de los individuos dentro de una misma especie. En todo caso la expresión "forma" denota aquello que constituye la nobleza radical del ser, la razón de su diferenciación de otros seres. En la definición que estamos examinando, el vocablo "forma" está tomado en ambos sentidos. Cuando se refiere a su brillo o resplandor sobre las partes proporcionadas de la materia, es claro que se le emplea en su acepción cosmológica; cuando se habla de su resplandor sobre las potencias o acciones, se trata del sentido metafísico, más amplio que el cosmológico. Hagamos hincapié aún en la distinción de ambos sentidos. Tomemos como ejemplo el alma humana. Si la miramos con relación al cuerpo decimos que ella es "forma" en sentido metafísico. En el primer caso resplandecerá a través de un cuerpo; en el segundo podemos considerarla en la armonía que guarda con sus potencias espirituales o acciones intelectuales. Un ángel sólo es forma en sentido metafísico; se dice de ellos que son, en tal sentido, "pura forma". Ahora vemos con mayor claridad la analogía de la belleza a través de la analogía de la palabra "forma" que tan hondamente incide en el concepto de lo bello. Hay pues dos categorías de belleza: espiritual y corpórea. La segunda, más inmediatamente cognoscible para nosotros, representa el brillo de una forma sobre partes proporcionadas de la materia. De aquí inferimos que captar lo bello supone captar "formas", al menos de modo implícito. Sin la aprehensión de la forma es imposible experimentar el impacto de lo bello; por eso concluimos que sólo el ser inteligente es capaz de aprehender el ser como bello. La belleza espiritual consiste también en un resplandor armonioso, pero

esta vez entre la forma y sus potencias o principios próximos de operación, o entre ella y las acciones. En el primer caso se nos presenta una belleza espiritual estática; en el segundo, dinámica. Es indudablemente bella la armonía entre la sustancia espiritual del alma humana y sus accidentes operativos que son la inteligencia y la voluntad. Es bella esta proporción entre el ser y sus virtualidades. En otro campo podemos apreciar también la proporción entre el ser y dichas virtualidades no ya como en reposo, sino en acción: el acto de entender o de querer.

37. Las condiciones de lo bello.– Santo Tomás señala tres condiciones que debe llenar un objeto para ser bello: 1) integridad o perfección, 2) proporción o consonancia, y 3) la claridad o brillo (cf. Summa Theol. I, q.39, a.8, in c). Detengámonos a considerarlas separadamente.

La **integridad** supone la presencia de todo lo necesario, por lo menos desde algún punto de vista. Puede ser física o moral. Pero, sobre todo tratándose de la integridad física, hay que tener cuidado de no entenderla de un modo demasiado material. El Partenón o el Erectelón de Atenas son bellísimos exponentes de arquitectura, no obstante el estado ruinoso en que se encuentran. Los esclavos inconclusos de Miguel Ángel son otro ejemplo de lo mismo. Hay en estos casos una integridad suficiente. El concepto de integridad incluye los de unidad y variedad. En lo bello hay partes reales y esto es evidente tratándose de la belleza corpórea o de la belleza espiritual de los seres creados. En el caso de la belleza de Dios hay partes virtuales, es decir percibimos su simplicísima perfección bajo el prisma divisor de nuestro entendimiento creado, y así captamos armonías en Él. Pero esta multiplicidad real o virtual ha de resumirse en una unidad, aunque sea del tipo más precario de las que dejamos señaladas más arriba. Y es precisamente esta unidad el elemento más necesario de la belleza en capítulo de integridad.

La **proporción** indica armonía entre las partes o más precisamente entre la forma y la materia o las potencias u operaciones. Hay belleza cuando entre los elementos señalados hay cierta

adecuación que se hace manifiesta al considerar cómo los elementos no se exceden mutuamente sino que se ordenan y complementan con perfección para la consecución de la finalidad.

El **brillo o resplandor** (en latín *"Claritas"*) es la propiedad de lo bello por lo cual la facultad cognoscitiva percibe en forma rápida y evidente el influjo de la forma. Esta evidencia y rapidez pueden ser mayores o menores y dependen de la sensibilidad y educación artística del sujeto cognoscente. Conviene notar aquí que los términos "brillo", "resplandor" o "claridad" se usan según cierta analogía de proporcionalidad para expresar en forma asequible los efectos de la intuición intelectual. Y esto es muy natural ya que la comparación obvia para los fenómenos de la intelección se toma del conocimiento sensitivo.

38. ¿Es bello todo ser? Parece justificado afirmarlo. Porque necesariamente, al menos en algunos aspectos, presentará las condiciones de la belleza. Cierto es que acostumbramos llamar bellas aquellas cosas que se nos presentan fuertemente y desde muchos ángulos, especialmente sensibles, como dotadas de tales condiciones. Es la belleza que más directamente cae bajo la consideración sensible o corriente. La observación vulgar no hace caudal sino de la belleza física y aún de la que es bastante acentuada; pero una consideración metafísica va más allá y encuentra belleza en todo ser. Por eso creemos que estamos en presencia de un auténtico trascendental, aunque su integración en el sistema de Santo Tomás no sea perfectamente clara (cf. De veritate; q.22, a.1, ad 12m).

39. ¿Cuál es la potencia sensible a lo bello? Podemos considerar como fuera de duda que la facultad intelectual es un requisito imprescindible de la percepción de lo bello. Pero es innegable que también concurre la potencia volitiva porque la belleza produce un agrado o gozo, lo que es propio del apetito. Sin embargo el gozo de lo bello difiere de la posesión de otros bienes, precisamente, porque aquí no se pretende la posesión del bien sino su

contemplación y basta ésta para que el ser se nos presente como hermoso. Tal vez pueda decirse que el efecto de lo bello es la quietud y gozo del apetito intelectual en la percepción de las condiciones de armonía realizada por la inteligencia. Se trata aquí de un bien que precisamente consiste en una realidad intencional: el bien de conocer el ser en cuanto armonioso.

Podemos terminar diciendo que lo bello agrega a la razón de ser una relación de razón al entendimiento capaz de captar armonía y al apetito intelectual capaz de gozarse en dicha percepción.

Parte II Los constitutivos internos del ser

1. De las nociones de acto y potencia

40. El problema.– Después de haber considerado el concepto del ser y sus afines, temas que revisten cierto aspecto lógico, se plantea una cuestión más propiamente metafísica: ¿Cuál es la explicación del movimiento de los seres? ¿Qué es lo que hace posible su multiplicación concreta? ¿Es o no forzosa la disyuntiva entre la inmovilidad real que preconizó Parménides y el perpetuo fluir, como única realidad, según la concepción de Heráclito? ¿O es posible alguna tercera posibilidad que desate este nudo gordiano del pensamiento?

Ya se dijo antes que tal solución existe y es la que planteó Aristóteles. Entre el ser real actual y el no ser hay una posibilidad: el ser potencial. Y es este concepto el que va a dar la solución del problema. Tratemos de penetrar en él.

41. Las nociones.– Al comenzar el estudio del acto y de la potencia nos preguntamos naturalmente cuáles son sus definiciones. Y precisamente nos encontramos aquí con una primera dificultad: son conceptos indefinibles. Nos lo advierte ya el propio Aristóteles que no es preciso buscar definición de todas las cosas (cf. IX Metaphysicorum; c.6, 770), y Santo Tomás, en el comentario

del lugar correspondiente, nos da la razón: porque los principios simplísimos, precisamente por su calidad de tales, no pueden intentar ser definidos a menos que pensemos en la posibilidad de hacer un proceso infinito de definiciones el que, por lo demás, sería estéril, porque sin un primer principio todo lo demás sería un ininterrumpido suspenso (cf. In IX Metaphysicorum; lectio 5, 1826). Y estamos aquí en presencia de primeros principios simplísimos. Es la misma línea de argumentación que la empleada al tratarse del principio de contradicción (cf. IV Metaphysicorum; c.3; S. Tomás, lectio 6, 596ss). ¿Es posible entonces intuir conceptualmente estas nociones? Sí, pero no por la vía de la definición que supone una división, inaplicable a los principios primeros y simples. El camino no es otro; acto y potencia son conceptos relativos el uno al otro y, además, y esto es algo de importancia capital, proporcionales (cf. IX Metaphysicorum; c.6, 770s; S. Tomás, lectio 5, 1827). Tanto Aristóteles como el Aquinate insisten en esta característica de proporcionalidad como en la clave para captar los conceptos. En efecto, acto y potencia no designan realidades sino que son conceptos abstractos y generalizados para expresar, con analogía de proporcionalidad, la relación que vige entre realidades muy diferentes. Por eso se captan comparando binarios y percibiendo lo que hay de común en las relaciones mutuas. Pongamos varios ejemplos. La existencia es acto de la esencia, que es potencia respecto de ella; el accidente es acto respecto de la sustancia; la forma actúa a la potencialidad de la materia. Pero es muy evidente que no es lo mismo lo que confiere la existencia a la esencia, que lo que da el accidente a la sustancia, o la forma a la materia. Por eso hemos de insistir en el valor proporcional de las nociones; acto es perfección; potencia es imperfección, capacidad de perfección que será realizada por el acto. Asentada esta característica de proporcionalidad veamos, inductivamente y a través de ejemplos, la realización de estas nociones en concreto antes de precisarlas separadamente. Si tomo como ejemplo un trozo de madera en bruto diré que está en potencia para llegar a ser una escultura; realizada la estatua afirmaré que la estatua está en acto. ¿Había algo en la madera referible a la estatua? La estatua misma no

estaba actualmente en el leño, pero había en él una capacidad real, una aptitud para llegar a ser una talla. Tenemos como otro ejemplo, clásico por lo demás, el caso de uno que no siendo ciego tiene los ojos cerrados y no ve por lo tanto: está en potencia para ver; desde el momento en que abre los ojos a la luz está en acto de visión.

De lo dicho aparece claro que la potencia entraña un orden al acto, orden diverso según los casos. Este orden contiene aún otra conclusión: la potencia se define por el acto. Así, si yo considero al hombre en cuanto tal, en su naturaleza que es una actualidad, puedo definirlo sin recurrir a la noción de Dios. Pero si analizo a un ser en cuanto creatura, lo que involucra su potencialidad frente a Dios, no puedo prescindir del concepto de la deidad al formar el de creatura.

Pero si la potencia incluye un orden al acto, no es exacto que todo acto contenga una relación a la potencia. Si es cierto que la potencia se define por relación al acto, es más preciso afirmar que el acto se define por oposición a la potencia. Estas aseveraciones resultan más evidentes con la debida ejemplarización. Hay un ser que es sólo acto, sólo perfección, cuya perfección consiste en definirse por su existir: Dios. Desde el punto de vista en que estamos se le denomina Acto Puro. Carece absolutamente de potencialidad o imperfección u orden a perfecciones ulteriores: tal orden sería contradictorio con su propia esencia. Por lo mismo no depende de nada ni tiene relación real con nada que esté fuera de Él. Aquí vemos la independencia de su actualidad; el estudio de la Teodicea o Metafísica Especial es un desarrollo de esta concepción en múltiples aplicaciones que están implícitas en este principio fundamental. Cosa muy diversa sucede con la potencia. Hay ciertamente una potencia pasiva pura: es la materia prima, cuyo concepto se analiza en Cosmología al explicar el hilemorfismo. Santo Tomás la describe diciendo que "llamamos materia prima a algo que pertenece al género de la sustancia como una potencia concebida al margen de toda especie, forma y aún privación, pero que es receptiva de las formas y también de las privaciones" (De spiritualibus creaturis: a.1, in c). Pero esta materia –potencia pura– está en una condición

muy diferente de la del acto. Al paso que el acto puede existir sólo y aún puede ser concebido intelectualmente separado de toda potencia, la potencia pura ni puede existir sino informada, ni puede ser conceptualizada sin relación al acto. Considerada como pura es una simple abstracción: jamás es realmente separable de todo acto; el Acto puro, por su parte, no es una abstracción sino una realidad concreta. Es lo que dice Santo Tomás: "Hay un acto primero que carece, de toda potencia; pero jamás se encuentra en la realidad una potencia que no esté perfeccionada por algún acto, y por eso siempre hay en la materia prima alguna forma" (De spiritualibus creaturis; loc. cit.).

Con estas nociones podemos intentar alguna mayor profundización a través de divisiones de ambas nociones de acto y potencia.

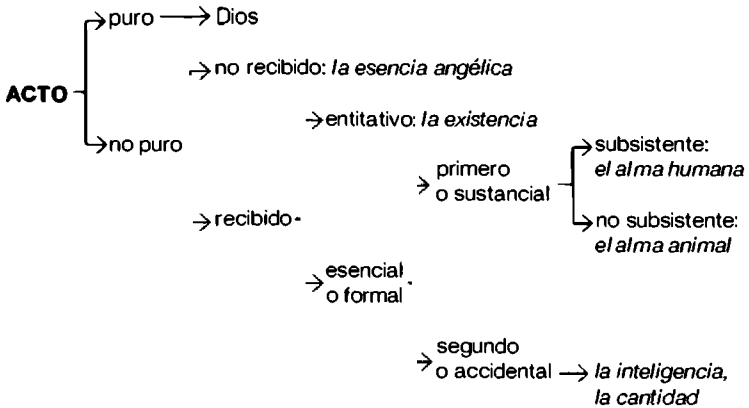
42. División del acto.– Como quiera que el acto sea el punto hacia el cual mira la potencia es más lógico empezar por las divisiones de él. Sin embargo, como fuera del Acto Puro, los demás actos tienen relaciones reales con la potencia, una comprensión amplia ha de ser forzosamente correlativa. La primera división del acto es en puro y no puro. El primero es aquél que excluye toda potencia; es único: Dios. Acto no puro será por el contrario, aquél que está de algún modo mezclado con la potencia. Es tan honda la diferencia entre el acto puro y el que no lo es, que este último contendrá en forma necesaria no sólo una, sino varias composiciones, aun en los casos más perfectos.

El acto no puro se divide a su vez en dos tipos: el no recibido y el recibido. Llamamos acto no recibido (*actus irreceptus*) a aquél cuya naturaleza no contiene materia. El nombre de "no recibido", proviene de la terminología cosmológica aristotélica que describe la forma como algo que es "recibido" en la materia, y por ella es coartado e individualizado. Un *"actus irreceptus"* es simplemente una naturaleza espiritual, o mejor dicho, una esencia espiritual. Estas esencias completas puramente espirituales son llamadas, en un sentido que ya hemos señalado como ampliado al tratar de lo bello, "formas puras", y es precisamente

esta denominación translaticia la que da origen a la calificación de "no recibido": son formas no recibidas en la materia. También se llaman "sustancias separadas" (cf. De anima a.16, in c; a.17 ad 10m).

El acto recibido (*receptus*) puede ser considerado desde dos puntos de vista: desde el punto de vista existencial, o sea desde el ángulo del ser actual, y desde el punto de vista esencial, o sea desde el punto de vista de lo que constituye a tal ser dentro del grado que ocupa en la jerarquía del ser. Desde el primer punto de vista, el acto recibido se denomina "entitativo" y significa simplemente el existir o la existencia, que es recibida en la esencia. Desde el segundo ángulo, esencial, el acto recibido se divide en primero o sustancial y segundo o accidental. El acto esencial primero es la forma sustancial, o sea aquel principio primero que da al ser concreto ser lo que es. El acto esencial segundo está constituido por la serie de actuaciones ulteriores que son los accidentes con relación a la sustancia. Son realidades que difieren con la distinción real de la sustancia y la perfeccionan en diversas líneas. Así, la sustancia del alma es perfeccionada por el entendimiento y la voluntad que son accidentes suyos, y la materia es perfeccionada por la cantidad, etc.

El acto esencial primero presenta dos modalidades: subsistente y no subsistente. Ejemplo del primero es la forma sustancial del compuesto humano: el alma. Se denomina subsistente porque puede existir aunque el compuesto ya no exista como tal: es el caso del alma separada del cuerpo. Por el contrario, la forma sustancial de los brutos no puede continuar existiendo separadamente del compuesto: de ahí que se la denomine "no subsistente". Las razones de esta distinción corresponden al tratado de la Psicología Racional o filosófica.



43. La división de la potencia.– La primera división de la potencia nos la presenta como activa o pasiva. Potencia activa sería la del fuego para calentar agua; pasiva, la del agua para ser calentada. En realidad, y hablando con propiedad, la potencia activa es un acto y si algo justifica su nombre de potencia es el hecho de que en el ser creado que la posee se requiere la intervención de un acto superior que la aplique a actuar. En Dios es simplemente su perfectísima actualidad: ese es el sentido que tiene la expresión "potencia de Dios" (cf. De potentia; q.1, a.1, in c).

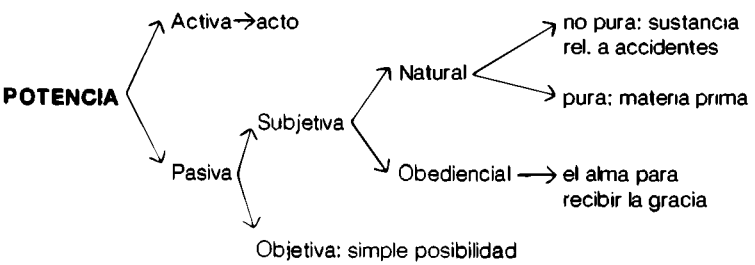
La potencia pasiva, imperfección que dice orden a una perfección, es doble: objetiva o subjetiva. La potencia objetiva es simplemente una posibilidad, una no contradicción conceptual de notas. Se la llama objetiva porque se nos presenta como un objeto del pensamiento. Lo posible está únicamente en estado de ser actuado por la virtud o poder divino: es esta potencia el único requisito de la creación. Su concepto quedará más precisado cuando se trate expresamente de lo posible. La potencia subjetiva, por su parte, no es una simple posibilidad conceptual, sino que es la aptitud real de un sujeto para recibir una perfección ulterior. Toda potencia subjetiva supone un "sujeto" que es aquel de quien se predica y en quien radica esta potencialidad o capacidad real. De este ser aptitud o capacidad de un sujeto con-

creto le viene su nombre de potencia "subjetiva". Es esta potencia subjetiva la que nos ocupa aquí en la metafísica en forma preponderante: ella es la que desempeña un papel en el movimiento y en la multiplicación del ser.

La potencia subjetiva es doble: natural u obediencial. La potencia subjetiva natural denota capacidad de perfección que puede ser actuada por agentes naturales y siguiendo la línea de la propia y positiva ordenación hacia su acto. Es la que tiene, por ejemplo, una simiente para llegar a ser árbol o la que posee el fuego para quemar. La potencia obediencial corresponde a realidades que sólo nos son conocidas por la revelación: es la simple no repugnancia de la creatura para ser actuada por la virtud infinita de Dios y llegar así hasta donde jamás hubiera alcanzado su desarrollo natural. Esta potencia obediencial es simplemente analógica con la natural, en primer lugar porque si no es actuada por Dios no constituye una imperfección en la creatura (De veritate; q.8, a.4, ad 13m), y en segundo lugar porque jamás puede ser llenada, ya que siempre le queda poder a Dios para enriquecer en el plano obediencial a la creatura (De veritate; q.29, a.3, ad 3m). Son ejemplos de potencia obediencial la que posee el alma humana para ser elevada al orden sobrenatural por la gracia, o la que tiene la naturaleza humana de Cristo para ser unida a la Persona del Verbo. El milagro es también una manifestación de la potencia obediencial de la creatura. Hay aquí una aplicación bastante clara del principio de que, cuanto más poderoso es un agente, menor disposición requiere para producir un efecto por parte del ser que va a ser actuado. En el caso de la potencia obediencial la virtud del agente es simplemente infinita. Obsérvese, finalmente, algunos puntos de contacto de la potencia obediencial con la subjetiva natural y, por otra parte, con la objetiva. Con la primera tiene de común el radicar en un sujeto concreto; con la segunda comparte la característica de reclamar la actuación de Dios. Difiere de la natural porque no implica imperfección si no es actuada y se diferencia de la objetiva, en el plano de la actuación, en que supone un sujeto real. La actuación de la potencia objetiva es creación; la de la potencia obediencial es todavía educción y esto es lo que autoriza para

situarla frente a la subjetiva (cf. De virtutibus in communi; a.10, ad 13m).

Finalmente, la potencia pasiva natural puede ser pura y no pura. Ya sabemos que la potencia pura es la materia prima. La no pura es la que contiene alguna actuación. Pero es preciso advertir que esta actuación de que hablamos no es como un acto a medias, sino que representa la posesión de actualidad en otra línea. Así por ejemplo, una esencia corpórea tiene una actualidad: su forma. Precisamente esta forma es una actuación de la materia prima. Pero la esencia misma, materia y forma, constituyen una potencia subjetiva respecto de un acto posterior que es la existencia (cf. De spiritualibus creaturis, a.1, in c).



2. De la prioridad del acto sobre la potencia

44. Generalidades.– Prioridad es un concepto que envuelve la idea de jerarquía. Trae consigo necesariamente la sugerencia de algo que se considera como el principio de otra cosa, que por lo mismo procede de aquél.

Pero la prioridad puede considerarse en muy diversos planos y puede darse el caso de que algo que tiene prioridad desde un punto de vista, no la tenga, aun respecto del mismo punto de comparación, si el ángulo de la consideración es diferente. Así por ejemplo, un hijo es posterior a su padre en el orden de la generación; pero puede tener autoridad sobre él si es el hijo quien detenta legítimamente una autoridad. Procuremos analizar la relación acto-potencia desde diversos planos.

45. Prioridad de conocimiento o gnoseológica.– ¿Qué se conoce primero, el acto o la potencia? Hemos de responder que el acto. Antes de juzgar de la capacidad real que tiene el bronce o un leño para devenir estatua, me resulta necesario saber lo que es una estatua y sólo entonces podré juzgar sobre las capacidades que a ella se ordenan. Ignorado el concepto del acto ignoro, con mayor razón, el de la potencia correlativa.

46. Prioridad lógica.– Es muy vecina de la anterior, casi puede considerarse como un corolario suyo y se refiere a la definición. Consiste en afirmar que no es posible definir la potencia sino en orden y por relación a su acto. En otras palabras, en la caracterización de una potencia entra, necesariamente, el concepto del acto hacia el cual aquélla se proyecta. Sirviéndonos del ejemplo ya propuesto, en la descripción de la potencia de ser esculpido que tiene un trozo de madera, entra necesariamente el concepto de estatua. Sin este último es imposible caracterizar la potencia referida (cf. In IX Metaphysicorum: lectio 7, 1845s).

47. Prioridad óntica estática.– Es la que resulta de apreciar la riqueza con que se da el ser en concreto. Apenas si es necesario evidenciar que, también en este plano, le corresponde al acto la primacía. Si hemos dicho que el acto es perfección y la potencia capacidad de perfección, resulta muy claro que hay en el acto mayor contenido de ser que en la respectiva potencia. Y nótese que decimos "en la respectiva potencia", porque se trata de considerar las cosas en el mismo plano (Cf. In IX Metaphysicorum; lectio 8, 1857).

48. Prioridad óntica dinámica.– Se trata aquí de la producción del ser o, hablando metafóricamente, de su historia. El problema es el siguiente: cuando un ser se produce, cuando algo llega a ser, ¿qué es anterior, la potencia o el acto? La respuesta requiere una distinción fundamental y, sólo supuesta y comprendida ésta, resulta inteligible aquélla: una solución corresponde a la evolución intrínseca, otra al influjo exterior. Procuremos aclarar. Si consideramos el sujeto que evoluciona, supongamos un trozo de piedra que llega a ser una columna, es claro que temporalmente fue primero la potencia y a ella sucedió el acto. Usando la locución metafórica ya empleada, históricamente (en la historia de este sujeto) primero es la potencia que el acto. Pero el problema no termina aquí. ¿De dónde nace esa evolución? ¿Acaso la potencia por su propia virtud deviene acto? Esta última afirmación

contiene una contradicción, un absurdo, como veremos más adelante. La capacidad es algo pasivo, casi diríamos inerte en orden a su propia actuación. Luego, hay que buscar una explicación que dé la clave del paso de la potencia al acto en este sujeto determinado. Y esta clave no está en el sujeto mismo, no puede estar en él. Se hace pues necesario afirmar que hay un ser exterior al sujeto que evoluciona hacia la perfección, que preside y mueve dicha evolución y es, precisamente ese ser exterior, la explicación del movimiento. ¿Será necesario demostrar que ese ser debe estar en acto? Si no lo estuviera, mal podría comunicar lo que no posee. Y así llegamos a un enunciado preciso: en el sujeto que cambia, primero es la potencia que el acto; pero si se atiende al proceso del movimiento, se requiere la prioridad de un ser actual que preceda y cause el proceso. Adviértase que tal prioridad no es necesariamente temporal (cf. De spiritualibus creaturis; a.1, in c; In IX Metaphysicorum; lectio 7, 1847s; In XII Metaphysicorum; lectio 6, 2506).

3. De la distinción real entre el acto y la potencia

49. Sentido de la distinción.– Ya se ha dicho anteriormente que los conceptos de acto y potencia expresan relaciones proporcionales de realidades y en órdenes muy diversos. No es superfluo insistir en la necesidad de mantener esta perspectiva al enfrentarnos con el problema que indica el título de este capítulo. Y vale también la pena recordar que no toda distinción real implica necesariamente posibilidad de separación: es suficiente argumento de la distinción real entre dos cosas el que sus conceptos adecuados no se incluyan mutuamente o uno al otro. Si el concepto es la imagen intencional exacta de la realidad, la independencia de los conceptos demuestra la real distinción de las cosas.

Al hablar pues de la distinción real entre acto y potencia queremos expresar que el concepto proporcional que es significado por estas expresiones corresponde, en cada caso, a una relación de términos que son realmente distintos entre sí.

50. Pruebas.– La prueba fundamental de esta distinción ha de buscarse sobre la base de una especie de inducción a partir de los casos concretos de composición acto-potencia. Parece que tal es el camino del pensamiento de Santo Tomás y no puede negarse que

aparece en manifiesta concordancia con lo dicho anteriormente sobre los conceptos de acto y potencia. Por eso la distinción real resultará más evidente una vez que hayamos estudiando los binarios esencia-existencia, sustancia-accidente, etc.

Sin embargo, no es absurdo intentar la exposición de una prueba que se presente bajo la forma de una deducción, si bien en la base de tal deducción estará siempre la inducción que da origen al contenido proporcional y analógico de los conceptos.

Tal demostración podría proponerse en la siguiente forma: el acto, en un orden determinado, indica perfección; la potencia, en el mismo orden, implica capacidad de perfección. Ahora bien, los conceptos de perfección y de la correlativa capacidad se relacionan entre sí como ser y no ser: al decir perfección afirmo un modo de ser que, precisamente, se opone al modo de la capacidad. Luego, se trata de conceptos adecuadamente distintos y, de ahí, se infiere la distinción real.

No se diga que el concepto de potencia incluye al de acto para sacar de aquí un argumento valedero contra la distinción real. Es cierto que la potencia no puede definirse sin indicar el orden hacia su acto respectivo; pero esto es cosa muy diferente a afirmar que la potencia contiene realmente al acto, porque el orden puede bien no estar realizado aún en el plano de lo existente.

4. De la limitación y multiplicación del acto

51. Opiniones.– La filosofía tomista se asienta, como en uno de sus principios fundamentales, en la afirmación que el acto se limita y multiplica por su recepción en la potencia subjetiva. La mayor parte de los tomistas afirman la validez metafísica de este principio y su vigencia por lo tanto en todo orden real; algunos pocos lo restringen al orden natural, excluyendo, al menos en el plano de la posibilidad, su validez metafísica en el plano sobrenatural. Fuera del tomismo, Suárez y Escoto son adversarios del principio y, de esta posición inicial, proviene la divergencia con el tomismo en buen número de otras cuestiones metafísicas.

52. La limitación del acto.– Limitar es un concepto que sugiere un término, un ámbito definido. Se opone directamente a lo infinito. Quién dice límites afirma una perfección coartada, no total. Casi sin esfuerzo se produce en la mente, al hablarse de límites, la evocación de un líquido que se encuentra contenido en una vasija, como si ésta impidiera al líquido explayarse libremente, como si, por otra parte, fuera ella la responsable de la medida en que se encuentra el agua, cuyas posibilidades fuera de los recipientes se dilatan hasta las dimensiones de océano que representa para

nosotros como una imagen de lo infinito. Este símil puede aplicarse a la comprensión del problema de que tratamos. El continente, un ánfora en nuestro caso, representa la potencia; el contenido, y pensamos ahora en el agua, representa el acto. En realidad es el primero quien pone límites al segundo. El concepto de agua es, de suyo, en cierto modo ilimitado: en sí mismo no contiene determinación alguna que lo coarte a un litro o a mil; tal determinación le viene de afuera: del aljibe en que se pone.

Lo dicho nos sirve de base para conceptualizar más lo que constituye el núcleo de la afirmación. El acto es perfección y el concepto de perfección de suyo, en su orden, no reconoce límites. Por eso el acto es de suyo ilimitado; no puede buscarse en él la razón de su limitación. Forzoso es buscarla en la potencia. Concebir un acto limitado en su orden, por sí mismo, es como pretender concebir un absurdo; es fingir atribuyendo positiva realidad a algo que es, en verdad, contradictorio.

De lo dicho se desprende que la causa eficiente, aun cuando ella sea Dios mismo, no puede limitar un acto por sí mismo. Puede limitarlo y, de hecho lo limita, pero mediante la recepción en una potencia.

Ni puede servir el recurso de afirmar que el acto se limita por adición de otro acto. En primer lugar habría que deshacer las falacias resultantes de la falta de unidad en el caso en que los dos actos fueran de la misma especie, y enseguida vendría el problema de distinguir una perfección de otra a base de pura perfección. Y si el acto agregado fuera de orden accidental quedaría aún en pie la limitación de la sustancia subyacente.

53. La multiplicación del acto.– Es un problema que fluye del anterior. La multiplicación descansa en la limitación. Cuando tengo varios individuos dentro de una misma especie estoy en presencia de una realidad que puedo expresar diciendo que la especie está limitada en cada individuo. Un ejemplo empleado por Santo Tomás (cf. Contra Gentes; 1, 43) sirve para situar el problema, sin dejar de tener los inconvenientes que provienen de concebir demasiado imaginativamente las realidades metafísicas. Si exis-

tiera una blancura absoluta, no recibida en algo que mediante ella fuese blanco, sería evidentemente una blancura única no multiplicada; hablar de esto que es blanco y de aquello que es también blanco, supone previamente la existencia de "esto" y de "aquello" y son precisamente estas dos realidades las que identifican, limitan y multiplican lo blanco. Estamos precisamente en un caso de la relación acto-potencia. El color es un accidente y, como tal, es acto con relación a la sustancia: por ella se limita y multiplica.

Si se prescinde de la recepción del acto en una potencia subjetiva como elemento multiplicador, habría que buscar este último en el acto mismo y esto es imposible desde todo punto de vista. Desde un ángulo absoluto, para distinguir dos actos del mismo orden entre sí habría que admitir una diferencia entre ellos: admitirla es salir del supuesto de un mismo orden: todo cambio esencial pone fuera del orden único presupuesto. Si buscamos la diferencia de dos actos a base solamente de la referencia a un acto superior, nuevamente estamos frente a un absurdo porque tal referencia o relación, supuestos actos idénticos, no puede ser hacia el acto superior sino la misma referencia y así mal puede ser principio de distinción. Y si buscamos la distinción en la referencia no ya al acto superior sino a actos accidentales, de nada sirve la suposición. Porque tales actos accidentales o son contingentes y, en tal caso de nada sirven, porque su falta de estabilidad no puede fundamentar la distinción que es algo permanente; o son accidentes propios y en tal caso fluyen del mismo modo y necesariamente del acto que pretendemos distinguir, con lo que se esfuma nuevamente toda posibilidad de distinción. No queda pues otro principio de multiplicación que la potencia subjetiva.

De lo dicho concluye Santo Tomás que "puesto que la esencia de los seres simples no es recibida en materia alguna, no puede darse en ellos tal multiplicación (que sean lo mismo específicamente y diversos numéricamente) y, por lo tanto, no es posible que haya varios individuos dentro de la misma especie en tales sustancias, sino que en ellas cuantos son los individuos, tantas son las especies" (De ente et essentia; c.5, 2).

54. Corolarios.– La confrontación de la realidad nos entrega, progresivamente, la intuición de los principios ya enunciados. Una vez adquiridos resulta profundamente provechosa una nueva excursión por la realidad, la que a su vez, nos permite comprender mejor una enunciación más amplia de los mismos principios. Tal enunciación la encontramos, en lo que se refiere a lo ya estudiado, en las dos primeras de las llamadas "Veinticuatro tesis tomistas". Estas "tesis" son enunciados publicados por la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, que reflejan claramente los principios fundamentales de la filosofía tomista. Fueron aprobados el 25 de febrero de 1916. He aquí su texto:

I. *"La potencia y el acto dividen al ser de tal suerte que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es acto necesariamente compuesto con potencia, y está formado por éstos como de sus principios primeros e intrínsecos".*

Nótese bien que el ser o es acto puro o es acto recibido en potencia; jamás el ser real puede ser pura potencia.

II. *"El acto, por lo mismo que es perfección, no se limita sino por la potencia, que es capacidad de perfección. Por lo tanto, en el orden en que el acto es puro, en tal orden no puede ser (o existir) sino ilimitado y único; más allí donde es finito y múltiple, entre en verdadera composición con la potencia".*

De lo dicho fluye también la afirmación de que acto y potencia están en el mismo género. Esto quiere decir que, ya que la potencia se refiere trascendentalmente a su acto y por él se define, lógicamente pertenece a su mismo género.

De aquí mismo se desprende el principio según el cual "de dos entes en acto no se produce una unidad per se"; dos actos del mismo orden se individualizan y multiplican por recepción en diversas potencias y tal multiplicidad se opone al tipo de unidad "*per se*", caracterizada por un acto común de existir.

Finalmente, de lo dicho aparece claro que es el acto el principio dinámico del ser. Todo paso de potencia a acto exige la intervención de un ser ya en acto que la produzca. Y como los actos finitos mueven moviéndose, lo cual implica a su vez composición, es necesario en la explicación del movimiento llegar hasta un primer acto motor inmóvil: estamos ya en la demostración de la existencia de Dios.

55. Cuadro comparativo de diversos movimientos para relacionar diversas composiciones de acto y potencia consideradas en concreto, en su fluir y en su causalidad:

Nombre del cambio	Punto de partida	Punto de llegada	Lo que permanece	Lo que cambia	Demuestra composición	Se verifica en	Puede producirlo
Alteración	Tal sustancia	La misma sustancia bajo otros accidentes	Materia prima y forma sustancial	Formas accidentales	De sustancia y accidentes	Todo ser creado	El ser creado
Generación	Esta sustancia	Otras sustancia	Sola la materia prima	La forma sustancial	De materia prima y forma sustancial	Sólo el ser creado corpóreo	El ser creado
Transustanciación	Pan bajo accidentes de pan	Cristo bajo accidentes de pan	Solo los accidentes	Toda la sustancia	De sustancia y accidentes	Sola la Eucaristía	Como agente principal: Dios; como instrumento: el sacerdote
Creación	La potencia objetiva o simple posibilidad	El ser total	-----	-----	De esencia y existencia	En la producción inicial de todo ser creado	Solo DIOS

Conviene tener presentes varias cosas para la debida apreciación del cuadro.

En primer lugar, justificar la consideración de la transustanciación. Se ha tomado en cuenta porque es un hecho real. Cierto es que sólo nos es conocido por la revelación cristiana, pero no es por ello menos real y es precisamente interesante, como hecho sobrenatural, por su articulación orgánica con los datos de la metafísica desde varios ángulos.

En segundo lugar, si se incluye la creación como un cambio, ha de entenderse en un sentido lato. El cambio o movimiento propiamente tal supone un ser actual-real como punto de partida. En la creación el término *a quo* es precisamente el no ente actual, la mera posibilidad, cuyo correlativo de actuación, como ya se dijo, es el poder divino.

Finalmente, al designar el agente de cada cambio y señalar la creatura, no se trata evidentemente de excluir a Dios, sino simplemente señalar que tal grado de eficacia es también accesible a la creatura.

5. La esencia y la existencia

56. Perspectivas.– Para la filosofía tomista, la adecuada consideración de estos términos reviste una importancia trascendental. Bien se puede afirmar que en esta aplicación de la doctrina del acto y de la potencia se encuentra una de las enseñanzas básicas del tomismo. Es aquí donde se manifiesta la radical diferencia que hay entre el ser divino y el creatural. Por eso, justificadamente, enuncia este principio la tercera de las 24 famosas tesis tomistas.

> III. *"Por lo tanto sólo Dios, uno y simplicísimo, subsiste en la absoluta razón del mismo existir; todas las demás cosas que participan del mismo existir poseen una naturaleza por obra de la cual se restringe el existir, y constan de esencia y existencia como principios realmente distintos".*

En la escuela de Suárez, que parte del principio de considerar la potencia como tal a la manera de un acto imperfecto, que consecuencialmente admite la limitación del acto por sí mismo o por el agente que lo produce (Disputationes metaphysicæ; XXX, sect. 2, n° 18; XXXI, sect. 13, N° 14), la tesis enunciada no puede

menos de ser rechazada (Ibid, XV, sect. 9). Si no lo fuera habría contradicción con los postulados básicos de suarezianismo.

57. Precisando conceptos.– Es lógico que, propuesta grosso modo la importancia del problema, nos preguntemos por el alcance de los términos en que se expresa. ¿Qué es esencia? ¿Qué existencia?

Esencia es aquello por lo cual la cosa es constituida en su propio género o especie (De ente et essentia; c.1, 2). En otras palabras, es lo que constituye al ser en el determinado grado de perfección que ocupa; es lo que lo distingue específicamente de otros seres. La esencia se expresa mediante la definición y responde a la pregunta: ¿Qué es esto? *(¿Quid sit res?)*. Por esto último se denomina también la esencia con el nombre de "quididad" *(quidditas)*. Aristóteles denominó a la esencia con la locución "lo que era el existir" (VII Metaphysicorum; c.4, 578). Se suele llamar también a la esencia "forma". En los seres incorpóreos, como ya se ha dicho, este vocablo no tiene un sentido propio sino ampliado o translaticio, y en tal sentido corresponde exactamente a la esencia. Pero en los seres materiales, en los que la palabra "forma" tiene su propio alcance, ella no designa propiamente la totalidad de la esencia, en la cual entra también la materia; en este caso nos encontramos frente a una figura o tropos literario, en virtud de la cual solemos emplear la parte principal de un compuesto para referirnos al todo. Así decimos, por ejemplo: había cien mil almas, para referirnos a una concurrencia de cien mil hombres, o hablamos de una diadema de brillantes, sin mencionar el metal del engaste. También se aplica a la esencia el calificativo de "naturaleza" *(natura)*, nombre que significa a la esencia connotando orden a la operación.

Más difícil es expresar el concepto de existencia, precisamente por su mayor simplicidad. Comencemos por decir que la existencia *(esse)* responde a la pregunta ¿Es la cosa? *(¿An res sit?)*. La estructura analógica de este concepto nos indica la necesidad de caracterizarlo de un modo para las creaturas y de otro para Dios. Existir, en la creatura, significa una cierta inde-

pendencia de sus causas próximas, "estar fuera de sus causas". Así, un niño existe cuando su ser no depende ontológicamente de sus padres, aun cuando desde el punto de vista de la alimentación y de la educación continúe dependiendo de ellos. Muy diferentes son las coordenadas del existir divino. Y para comenzar notemos que no juega aquí la noción de causa: Dios no tiene causa, simplemente. El existir divino es simplemente aquella característica de la deidad que se nos insinúa como el ser al abrigo de todo cambio y constituido por una necesidad intrínseca absoluta. Es el no poder no ser. Sabiamente Santo Tomás dice que en Dios "lo que existe es su existir" (S. Theol. I, q.3, a.4, sc; cf. también el cuerpo del artículo), lo que equivale a decir que Dios se define por su existir.

Terminemos este ensayo de caracterización de los conceptos de esencia y existencia explicando una última terminología que resulta profundamente sugerente. Boecio (†526), había dicho en su obra *"De hebdomadibus"* que en todo ser que no fuera el primero (Dios), una cosa es el existir y otra lo que la cosa es *("Alliud est esse et quod est")*. Santo Tomás emplea una terminología ligeramente diferente, pero derivada de ésta. Para él "la quididad o esencia es **lo que** es la cosa, y su existencia, recibida de Dios, es aquello **por lo cual** subsiste en la realidad" (De ente et essentia; c.5, 5). "**Lo que**" se expresa con el pronombre nominativo (porque hace las veces de sujeto) latino *"quod est"*: es la esencia, el sujeto del cual se va a predicar lo demás. "**Aquello por lo cual**" la cosa es, se expresa con el mismo pronombre, pero en caso ablativo: *"In quo res est"*. La comprensión de estas expresiones tiene gran importancia para aprehender el concepto.

58. ¿Es el existir un accidente? Santo Tomás interpretó a Avicena atribuyéndole la afirmación de que la existencia no significa la sustancia sino algo agregado a ella en el plano de los accidentes predicamentales (cf. In IV Metaphysicorum; lectio 2, 556ss). Sea lo que fuere de tal interpretación, es claro que el existir no es un accidente predicamental. Tales accidentes o modos primeros, realmente distintos entre sí, como se presenta el ser en concreto

(De veritate; q.1, a.1, in c), responden a la pregunta: *¿quid sit res?* y, por lo tanto, en cuanto tales y diferentes, no son otra cosa que esencias. Adviértase que tanto la sustancia como el accidente tienen sus propias esencias, lo que es por lo demás evidente. No es pues la existencia un accidente predicamental. Pero sí que es un accidente predicable. Recordemos que un concepto puede predicarse de una cosa de cinco modos: como género, como diferencia específica, como especie, como propio y, finalmente, como accidente. Un ejemplo sirve para aclarar sucesivamente: el hombre es animal (animal: género); el hombre es racional (racional: diferencia específica); el hombre es animal racional (animal racional: especie); el hombre es risible (risible: propio); el hombre tal es cojo (cojo: accidente predicable). Los tres primeros predicables, género diferencia y especie, son constitutivos de la esencia; el cuarto no pertenece a la esencia, pero fluye necesariamente de ella, y el quinto no pertenece a la esencia. Evítese con sumo cuidado confundir accidentes predicamentales con el modo quinto de predicación que es el accidente predicable. La voluntad, por ejemplo, desde el punto de vista de los predicamentos, es un accidente que pertenece a la cualidad, subgrupo de las potencias. Desde el punto de vista de la predicación, con respecto al hombre, no es un accidente sino un propio que emana necesariamente de la racionalidad. La ciencia trigonométrica en cambio es accidente predicable, porque no fluye necesariamente de la esencia humana: no se es menos hombre porque no se sepa trigonometría (Cf. N°96).

Previa esta explicación volvemos a afirmar que la existencia es un accidente predicable. Pero precisamos: en el ser creado. "Sólo de Dios se predica el ser esencialmente porque el ser divino **es** el existir subsistente y absoluto; más de cualquier creatura se predica por participación: porque ninguna creatura **es su existir,** sino que **posee su existir**" (Quodlib. 2m, q.2, a.1, in c). "El ser no se pone en la definición de la creatura porque no es género ni diferencia. De donde se deduce que es participado como algo que no pertenece a la esencia de la cosa; y por eso una cosa es preguntar acaso algo es, y otra qué es lo que algo es. De ahí, puesto que todo lo que queda fuera de la esencia de la cosa se

denomina accidente, el existir que responde a la pregunta acaso la cosa es, es un accidente" y agrega algo más adelante que se trata de un "predicado accidental" (cf. loc. cit.).

59. Planteando el problema.– Hemos tratado de establecer las nociones de esencia y existencia. Afirmamos con la escuela tomista que esencia y existencia son realidades que se distinguen realmente entre sí. ¿Qué sentido tiene esta afirmación?

En primer lugar no pretendemos entender la tesis tomista como una afirmación de la distinción real de una esencia posible, meramente posible, con la existencia que eventualmente puede llegar a tener. No se trata de distinción real entre la esencia de los niños que nacerán en dos años más y su existencia. Esto es algo tan evidente que nadie lo niega.

Nuestra afirmación es más atrevida: en este ser creatural concreto, actual, real; esencia y existencia se distinguen con distinción real. Es decir con una distinción que no es meramente fruto de la aplicación de un entendimiento, sino que señala una estratificación íntima del ser que el entendimiento no hace otra cosa que descubrir, pero que en modo alguno es creado por él.

Y es precisamente aquí donde hemos de proceder con sumo cuidado para no sucumbir a la eterna tentación de formar un concepto imaginativo, fácil y aparentemente claro, pero falso e irreal. Porque esencia y existencia no se distinguen realmente como cosa y cosa. Si afirmo que mi alma es realmente distinta de mi cuerpo, aquí sí que estoy estableciendo distinción real entre cosa y cosa. Defino el alma como A; defino el cuerpo como B; sumo ambas cosas y el resultado, el hombre, responde a una tercera definición, que ni es la del alma ni es la del cuerpo, sino que refleja una tercera realidad. Pero en el caso de esencia y existencia el proceso es muy diverso: defino la esencia como A y la existencia como B (hablamos de definiciones en un sentido muy amplio, evidentemente), al definir el ser real actual resultante no puedo emplear sino la misma e idéntica definición que había servido para expresar la esencia. El ser real actual no es sino esa (esa misma) esencia existente. De la composición esencia-exis-

tencia no surge una tercera realidad. En el plan de la creatura ni la esencia aislada existe (sería contradictorio afirmar que "la esencia existe separada de la existencia") ni la existencia tiene realidad sino teniendo una esencia como sujeto, como "modalidad del existir" diríamos.

Una cautela más para evitar un deslizamiento del elevado plano de abstracción en que nos encontramos. Y al decir abstracción nótese que no estamos en absoluto fuera de la realidad. Decimos que la existencia "se recibe en una esencia". La expresión es clásica, pero simplemente analógica. Nuestro concepto vulgar de recibir supone un recipiente preexistente en el cual se vierte o coloca algo que, a su vez, es también existente. Concebir así la esencia es una aberración. Antes del ser actual ni la esencia ni la existencia tienen actualidad: ninguna preexiste, ninguna se anticipa a la otra. Este es tal vez el sentido más profundo de la afirmación: "esencia y existencia no son seres, sino coprincipios del ser".

60. La posición de Santo Tomás.– Para quien desee una información amplia, sobre todo desde el punto de vista histórico, acerca de esta cuestión, resultará muy útil el estudio del P. Manser, O. P., en su obra "La esencia del Tomismo", del párrafo 7° denominado "La distinción más profunda entre Dios y la creatura" (op. cit. Ed. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947, págs. 536 a 610). Aquí no podemos sino presentar el argumento a grandes rasgos.

¿Enseñó el Aquinate la distinción real entre esencia y existencia?

Aparentemente pudiera parecer ocioso el planteamiento del problema. Suárez dice que la respuesta afirmativa se estima que corresponde a la opinión de Santo Tomás (cf. Disputationes metaphisicæ XXXI, sect. 1, 3). Es una afirmación tímida, sin duda. Un suarezista moderno, el P. Descoqs S. J., afirma: "que esta tesis reproduzca fielmente la doctrina de Cayetano y de los que posteriormente se han inspirado en él, no lo contradeciría por cierto. Pero por más que se esfuercen, no demostrarán, y

los principales comentaristas de las veinticuatro tesis se han esforzado grandemente, no han podido demostrar que dicha doctrina se encuentra en el Maestro" (Revue de Philosophie, 1938, p. 412). No es poco decir. Ni es pequeño el error de la Congregación al enumerar esta tesis entre los postulados fundamentales de Santo Tomás. Aquí se ve que el problema merece atención.

Nos parece seguro sostener, por el contrario, que la distinción real, en el sentido explicado, representa genuinamente el pensamiento de Santo Tomás. Lo probaremos por tres vías que se presentan en una escala ascendente de evidencia.

En primer lugar la distinción real aparece orgánicamente trabada con el conjunto del pensamiento de Santo Tomás acerca de las relaciones entre el creador y la creatura. Para él sólo en Dios hay identidad entre esencia y existencia y esto es lo que diferencia fundamentalmente el Ser Primero de los entes contingentes. ¿Cabría imaginar que un pensamiento tan realista como el del Angélico, basara la diferencia fundamental entre lo increado y el universo creatural en una mera distinción de razón? ¿No sería eso algo así como sacar conclusiones más amplias que las premisas? Santo Tomás desarrolla esta perspectiva principalmente al estudiar la naturaleza angélica. Afirma que ella es puramente espiritual. ¿Será por lo mismo tan simple como la de Dios? No, ciertamente. "Aunque en el ángel no haya composición de forma y materia hay, sin embargo, en él acto y potencia... Quitada la materia y supuesto que la forma no subsista en la materia, permanece la relación de la forma a la existencia misma como la de la potencia al acto" (Summa Theol. I, q.50, a.2, ad 3m). Y nótese que la comparación de esencia a existencia, puesta en paralelo con la de materia a forma, resulta sugerente de distinción real, porque evidentemente real es la segunda. Más claro aún en la *"Q. disputata de spiritualibus creaturis"*: "En las cosas compuestas hay que considerar un doble acto y una doble potencia. Pues en primer lugar la materia está en potencia respecto de la forma, y la forma es su acto; y enseguida, la naturaleza constituida por la materia y la forma, está en potencia respecto de la forma y la forma es su acto; y enseguida, la naturaleza constituida por la materia y la forma, está

en potencia respecto del existir mismo, en cuanto lo recibe. Quitado pues el fundamento de la materia, si permanece alguna forma de determinada naturaleza que subsiste por sí misma no en la materia, aún se comparará a su existir como potencia a acto: pero **no digo como potencia separable del acto,** sino como una (potencia) a la cual siempre acompaña su acto. Y de este modo la naturaleza de la sustancia espiritual, que no es compuesta de materia y forma, es como potencia respecto de su existir; y así en la sustancia espiritual hay composición de potencia y acto..." (l. cit; a.1, c). Partiendo de la misma problemática establece claramente una afirmación directamente universal en el *"De ente et essentia"*: "Aquella cosa que **es** su ser (Dios), (cf. Summa Theol. I, q.3, a.4, in c) no puede ser sino **una**; de donde resulta **necesario** que **en cualquier otra cosa** fuera de aquélla, una cosa *(aliud)* sea su existir y otra *(aliud)* su quididad, o naturaleza o forma" (De ente et essentia; cap. 5, 3). Se podrían acumular textos, pero los reproducidos bastan para el objeto que se pretende (cf. Summa Theol. I, q.104, a.1, in c; De anima, a.17, ad 10m).

La segunda vía tiene un cariz histórico. En 1268, o algo después, escribió Nigerio de Brabante sus comentarios sobre Aristóteles. En los prolegómenos de su obra defiende la distinción meramente lógica entre esencia y existencia, siguiendo a Averroes. Precisamente al desarrollar sus argumentos destaca Nigerio entre los adversarios de su posición a "Fr. Tomás". Hasta los contemporáneos del Angélico testifican acerca de su posición (cf. Manser, op. cit., p.548). En la misma línea de demostración se sitúa el argumento tomado de una disputa, cuyo escrito inédito se encontró no hace muchos años, verificada probablemente en París alrededor de 1286, es decir unos doce años después de la muerte del Aquinate. En dicha disputa un maestro premonstratense defendió la distinción real, haciendo expresa apelación a la Suma Teológica, I, q.3, a.4 ya citada, y al cap. 52 del Libro II de la Suma Contra Gentiles, de Santo Tomás.

El tercer camino no puede ser sino la cita de textos explícitos del santo en que expresamente defiende la distinción real. No son numerosos. Tal vez porque el Angélico consideraba dema-

siado evidente que afirmada la distinción no podía ser sino real. Y, además, porque la violenta disputa encendida poco después de su muerte no estaba planteada todavía cuando él escribió. En el comentario al "*De hebdomadibus*" de Boecio dice: "Ha de considerarse en primer lugar que, así como el existir *(esse)* y lo que es *(quod est)* difieren en los entes simples según la razón, en los entes compuestos difieren **realmente**" y precisa cómo han de entenderse esos seres simples: "Este simple es uno y sublime: el mismo Dios" (op. cit., cap. 2., Ed. Vives 28, págs. 473 y 474). En la "*Q. disputata De veritate*"; encontramos la siguiente afirmación: "Todo lo que se encuentra en el género de sustancia está compuesto con **composición real**" y agrega "todo lo que está directamente en el predicamento de sustancia es, por lo menos, un compuesto de existencia *(esse)* y lo que es *(quod est)*: (op. cit., q.27, a.1, ad 8).

Lo dicho explica bien como un adversario de la distinción real, Claudio Tifano, S. J. (†1641) llegó a decir que "negar o siquiera poner en duda que Santo Tomás distinga realmente en las creaturas la esencia de la existencia, es algo que se explica sólo en un desvergonzado o en alguien poco conocedor de su doctrina" (De Hypostasi et persona, c.6, n.7, apud Manser, op.cit. pág. 545; cf. Norberto del Prado "*De veritate; fundamentali philosophiæ christianæ*" Friburgo, 1911: cap. 2).

61. La prueba de la distinción real.– En las páginas anteriores se ha tratado, en primer lugar, de poner en claro el alcance de la distinción real para evitar multitud de errores y objeciones que nacen de un concepto demasiado imaginativo y, por lo mismo, poco metafísico del contenido de la distinción. Enseguida hemos procurado determinar la posición de Santo Tomás. Pero ambos trabajos no nos dispensan de emprender la prueba directa de la distinción, aunque son un aporte previo y de suma utilidad. Procuraremos presentar la prueba dentro de las líneas del Doctor Común.

Un primer argumento, que en el fondo se reduce al criterio de los conceptos adecuados adecuadamente distintos, lo encon-

tramos desarrollado en el opúsculo "*De ente et essentia*" en la siguiente forma: "Todo lo que no pertenece a la inteligibilidad de la esencia o quididad (le) viene de fuera y hace composición con la esencia; porque ninguna esencia puede entenderse sin aquellas cosas que son partes esenciales de la esencia. Más, cualquier esencia o quididad puede entenderse sin que se entienda algo acerca de su existencia producida *(de esse suo facto)*: puedo, en efecto, entender qué es un hombre o un fénix, y sin embargo ignorar acaso tienen ser en la realidad *(an esse habeant in rerum natura)*. Es evidente, pues, que la existencia es diferente *(aliud)* de la esencia o quididad; a no ser que haya alguna cosa cuya esencia sea su existir; y esta cosa no puede ser sino una y la primera" (op. cit, cap. 5, n.3). En realidad el elemento esencial de la demostración estriba en la independencia absoluta del concepto de tal esencia determinada con relación a su existencia. Esta línea de argumentación debe ser relacionada con lo dicho anteriormente acerca de la clasificación de la existencia como accidente predicable.

Un segundo argumento parte de la contingencia del ser creado o causado. Al tratar de explicar la existencia de un ser creatural sólo hay dos caminos posibles: o la existencia fluye de la esencia misma de tal ser, o le viene de algún principio exterior. Lo primero es imposible porque ningún ser contingente, por el hecho mismo de serlo, puede tener la explicación de su existir en sí mismo; su propia contingencia es índice de la indiferencia en que su esencia se encuentra con respecto al existir, indiferencia que sólo puede ser eliminada por un influjo exterior. En otras palabras, si en el ser creado esencia y existencia se identificaran realmente, sería inexplicable su contingencia; lo lógico sería admitir su necesidad, conclusión, esta última, en abierta pugna con la experiencia. Sobre este argumento es necesario insistir en que no sólo la esencia posible es realmente distinta de la existencia, lo cual significaría que la indiferencia de la esencia con respecto al existir sólo llega hasta el momento en que se produce la existencia real; la afirmación va más lejos: este ser concreto y actual, que es contingente, conserva, mirado en sí mismo la dicha indiferencia. Con otras palabras: no exige su existir precisamente porque si lo exigiera habría dejado de ser

contingente y un hecho de experiencia nos demuestra que esto último es como la médula de su ser. El influjo exterior que conserva el ser causado en su existir no es como un impulso que se imprime cesando la fuente que lo produce y abandonando al ser a una trayectoria decreciente: es un apoyo permanente que es la sola explicación de la eliminación de la indiferencia esencial de lo creado hacia el existir. Una pregunta puede servir como de resumen a esta segunda línea de argumentación, cuya vecindad con la primera es evidente: ¿Para qué se requeriría un influjo exterior en la explicación del existir creatural si dicho existir se identifica con la esencia y es, por lo tanto, necesario? Pero es evidente que toda esta argumentación supone conceptos claros de potencia y acto (cf. Summa Theol.; I, q.3, a.4, in c).

Un tercer camino se nos presenta para probar la famosa distinción real y se toma de la realidad del ser accidental. El ser accidental es algo que se une al ser sustancial y, en cierto sentido, lo perfecciona. Ahora bien, si la sustancia se identifica con la existencia, tal sustancia no puede ser sino única e infinita y, por lo mismo, absolutamente indiversificable, en una palabra, Acto Puro. Todo esto porque el existir no se limita por sí mismo, ya que es acto. La presencia del accidente prueba pues un substrato potencial en lo interior del ser que aparece revestido de accidentes, y ese substrato no puede ser la existencia, que es acto. Será entonces, necesariamente, la sustancia. Juega aquí el principio de contradicción y resulta la conclusión de que la esencia sustancial se distingue real y necesariamente de su existencia. Examinado a fondo este argumento viene a resultar profundamente solidario de los conceptos de potencia y acto y del principio de la limitación del segundo por el primero (cf. Contra Gentes; 2, 52, init; De potentia q.7, a.4, in c).

62. ¿Es posible una creatura sin otra composición que la de esencia y existencia? Planteamos aquí este problema porque está en estrecha conexión con el tercer argumento desarrollado recién para probar la distinción real entre esencia y existencia. La respuesta es negativa. Veamos por qué.

En ninguna creatura, ya lo hemos probado, se identifican realmente esencia y existencia. La existencia no es operativa por sí misma en la creatura, porque la existencia se refiere como acto a la potencia que es la esencia. Si la existencia se identificara con la operación estaríamos en el supuesto de un ser que **sería** su operación, y no en el supuesto de un ser que simplemente **posee** su operación. En ningún ser creado se identifica, pues, la acción con el existir porque la propia acción es algo participado y, por lo mismo, no subsistente. Habrá que buscar el principio de la operación en la esencia. ¿Se identificará con ella? Tampoco, Porque la esencia se ordena como a su acto a la existencia y la existencia no es la operación, como se acaba de demostrar. Luego es necesario que al acto de la operación corresponda otra potencia que no sea la esencia misma, y tal potencia es precisamente el accidente operativo que comparado con la sustancia es acto, pero que por relación a la operación misma, es potencia (cf. De spiritualibus creaturis a.11, in c). Resumiendo podemos decir que la composición de sustancia y accidente fluye como una resultante necesaria de la de esencia y existencia. Dada la composición de esencia y existencia nos encontramos en presencia de un acto limitado y recibido (la existencia), que no subsiste en si mismo sino en la esencia que lo recibe. De esta situación fundamental resulta que tal ser no es su entender o querer. Con otras palabras, la operación no se sitúa en el plano del existir, no se confunde con él. Si no se identifica con él habrá de situarse en el plano de la esencia, Pero aquí, nuevamente, será imposible atribuir a la esencia misma la operación. Porque el acto de la esencia es la existencia y ya hemos visto que la existencia no es la operación. Por lo tanto, comprobada la realidad de la operación y verificada su condición de acto es preciso admitir una potencia correlativa, de la que ya sabemos que no es la esencia o sustancia. Será entonces una forma sobreañadida a la sustancia, accidente, y que denominamos potencia operativa. Y vale la pena recordar aquí que la unión entre la sustancia y sus accidentes es simplemente accidental (cf. Contra Gentes; 2, 52; Quodlib.; 2, q.2, a.2, in c; Summa Theol. I, q.54, a.1, in c; a.2, in c; a.3 in c). Este

corolario de distinción real de esencia y existencia se encuentra sintetizado en la quinta de las tesis tomistas en la siguiente forma:

> V. *"Hay además en toda creatura una composición real entre el sujeto subsistente y formas agregadas (a él) en forma secundaria, o accidentes; y ésta (composición) no sería inteligible si la existencia no fuese recibida en una esencia realmente distinta (de ella)".*

El enunciado resuelve, como se ve, el problema planteado y señala, además, la conexión de esta composición con la anteriormente estudiada que aparece así, cada vez más, con su característica de piedra fundamental del tomismo.

Santo Tomás deduce otra composición real más, común a todo ser creado: la que existe entre el "supósito" y la "naturaleza". El supósito es aquello de lo cual se predican todas las cosas y que, a su vez, no es predicado de otro. Digo: esta mesa es hermosa, o, ese caballo es corredor. La mesa y el caballo son supósitos y no es posible predicarlos de otro. No puedo decir: Esta tabla es esa mesa. El supósito tiene cierta dignidad. Pero ¿se identifica con la naturaleza? Santo Tomás lo niega porque la naturaleza incluye sólo lo que pertenece a la razón de especie, en tanto que el supósito es sujeto de muchas otras predicaciones accidentales que son ajenas a la noción de la especie; por eso el supósito tiene respecto de la especie la relación que el todo posee con referencia a sus partes (cf. Quodlib.; 2, q.2, a.2, in c).

6. La potencia objetiva

63. La posibilidad.– Frente al ente existente cuya estructura hemos tratado de penetrar, se sitúa el ente real posible. Y decimos "ente real posible" porque, como se verá más adelante, no se trata de un "ente de razón", sino de algo que puede llegar a tener una existencia propia (cosa que jamás sucede al ente de razón), pero que en el momento presente no la tiene. Por eso el entre posible de que tratamos se contrapone al ente actual: la contraposición no está tomada en el plano de la realidad, sino en el de la actualidad. Un ejemplo nos ayudará a captar mejor los conceptos. El perro que ahora se pasea por el patio es un ente real actual: existe. Una bestia cuyas características externas se asemejaran a un elefante y cuya musculatura tuviera la potencia proporcional correspondiente a la de la pulga, conjunto que llamaríamos "elepulga", no existe ni ha existido jamás. Podemos imaginar al elepulga dando un salto de 600 metros de altura. Sin embargo, tal bestia es posible: nada hay entre sus características que represente un elemento incompatible con los otros. Los animales prehistóricos son un antecedente. Una primera conclusión se nos impone: no todo lo que es posible existe actualmente. El ejemplo de los monstruos que hoy sólo conocemos a través de sus restos fósiles los muestra como seres que fueron, no existen ya,

y la ficción que acabamos de presentar sugiere el ámbito de las posibilidades. Y podemos agregar otra afirmación: ni siquiera es necesario que todo lo que es posible llegue a existir alguna vez.

Lo dicho sirva para precisar más los conceptos. Es evidente que lo que existe es posible: si no lo fuera no podría existir. Pero la proposición inversa no es válida: no podemos afirmar que por el hecho de ser posible algo, exista. Esto se expresa con el siguiente principio filosófico: *"Ex esse ad posse valet illatio; ex posse ad esse non valet illatio"*: "De la existencia es lícito concluir acerca de la posibilidad; de la posibilidad no es lícito concluir acerca de la existencia."

De lo anterior se desprende claramente que el ser posible que es ahora el objeto de nuestro estudio, es propiamente lo que llamamos "ser meramente posible" porque nos interesa con absoluta prescindencia de su existencia actual. El árbol que crece fuera del aula es posible y además tiene existencia actual, pero no es un "meramente posible". En cambio las almas de los niños que nacerán dentro de tres años son, actualmente, meramente posibles. De esta posibilidad tratamos.

64. Las raíces de la posibilidad.– Podemos considerar la consistencia de una posibilidad ontológica desde dos puntos de vista diferentes: interno y externo. La posibilidad interna consiste en la coherencia de los elementos que darán por resultado el ser determinado de que se trata. Si las características son incompatibles entre sí no hay simplemente posibilidad. Pongamos ejemplos: una línea recta que sea al mismo tiempo curva es algo contradictorio, no cae dentro de lo posible porque hay contradicción interna y muy profunda. Un cilindro de motor a gasolina hecho de cera (no de un simple modelo, sino de un motor destinado a funcionar realmente) no es posible porque la temperatura de fusión de la cera es incompatible con el calor que desarrolla la explosión de tal tipo de motores: estamos en presencia de otra imposibilidad, si bien no tan radical como la anterior. Esta posibilidad interna es fundamental, básica, primaria y absoluta porque se presupone a la externa. ¿En qué consiste la

posibilidad externa? Simplemente en la existencia de un agente capaz de cohesionar los elementos que determinan la posibilidad interna, y producir el ser correspondiente. En otras palabras, la posibilidad externa no es otra cosa que la causa eficiente del ser. Se llama secundaria, extrínseca y relativa porque presupone la posibilidad interna y sólo sobre la base de ésta puede actuar. Un torno, acero, bronce, limas, etc., son elementos suficientes para producir un cilindro metálico; pero si al frente de estos elementos tengo un niño de cinco años o un monotrema, no hay posibilidad extrínseca para que resulte el cilindro. Por el contrario, el más hábil mecánico, dotado de los instrumentos de precisión más modernos, no puede fabricar una biela con aceite de olivas.

65. Posibilidad e imposibilidad.– La interdependencia de las posibilidades intrínsecas con las extrínsecas dan origen a tres grados de posibilidad e imposibilidad: metafísica, física y moral.

Se dice que algo es metafísicamente posible cuando su realización reclama la intervención del poder divino. Ejemplo de tal posibilidad es, en el campo natural, la creación, y en el sobrenatural, la transubstanciación eucarística. Correlativamente es metafísicamente imposible aquello que no es posible aun supuesta la intervención de la omnipotencia divina. Cualquier derogación del principio de contradicción es ejemplo de tal imposibilidad. O el diseño de un círculo que sea a la vez cuadrado. Es fácil en este plano señalar ejemplos extremos, pero la zona dudosa es bastante amplia, como la misma metafísica y, más todavía, la teología, lo demuestran.

Algo es físicamente posible cuando una causa creada basta para su producción. Tal tipo de posibilidad corresponde, por ejemplo, a la construcción de una máquina por parte de un mecánico. Algunas cosas que son físicamente imposibles lo son, sin embargo, metafísicamente: así la resurrección de un muerto y, en general, muchos milagros. Así pues la imposibilidad física no significa al mismo tiempo imposibilidad metafísica. Por el contrario, la imposibilidad metafísica, incluye a fortiori la física.

Finalmente existe la posibilidad moral. Es la que corresponde a las acciones libres del hombre que pueden verificarse sin grandes dificultades. Así decimos que es moralmente posible que un hombre dé una limosna a un necesitado. En cambio para una persona habituada desde largos años a hacer comentarios malévolos sobre los demás será moralmente imposible ver una acción vituperable y encontrarse enseguida con un congénere semejante sin comentarla. Tal cosa es, ciertamente, físicamente posible: no excede las fuerzas de la naturaleza humana considerada en sí misma; pero en concreto resulta moralmente imposible. Salta a la vista que no es fácil juzgar de la posibilidad o imposibilidad moral en concreto. Aquí las posibilidades de errar en un juicio son muy fuertes.

66. La explicación última de la posibilidad.– Pretendemos aquí señalar cuál es la última razón de que algo sea posible. Tengamos bien presente el calificativo **"última".** Y aquí lo empleamos con características absolutas.

Podemos desde luego excluir todo el orden de la causalidad eficiente porque, como ya se ha dicho, la causalidad eficiente se sitúa en el plano de la posibilidad extrínseca. Esta posibilidad que responde a la pregunta ¿quién es capaz de producir tal cosa?, presupone que la cosa de marras sea factible y, por lo tanto, requiere que en ella haya un contenido conceptual que no presente elementos incompatibles entre sí. De esto podemos sacar una primera conclusión: el fundamente último de la posibilidad no pertenece al ámbito de las operaciones causales. En otras palabras, no hay que buscar ni en la voluntad, ni siquiera en el poder omnímodo de alguna voluntad, la explicación última de la posibilidad, porque la voluntad actúa en el plano de la causalidad eficiente y la posibilidad presupone algo al ejercicio de la causalidad. Esta primera conclusión es válida aun respecto de Dios: sabemos que en Él la simplicidad absoluta es característica de su ser; negamos en Él toda composición real y, por lo mismo, toda distinción real en su sustancia. Sin embargo, como nuestro entendimiento es incapaz de representarse en forma adecuada la

simplicidad divina y, como, por otra parte, las operaciones divinas se nos presentan como análogas a las nuestras en lo que a entendimiento y volición se refiere, ponemos en Dios distinción de razón entre su entendimiento y su voluntad, aun cuando en la realidad sustancia, entendimiento y voluntad divinos son físicamente una misma realidad. Establecida esta distinción afirmamos que la explicación última de la posibilidad, es decir de la posibilidad intrínseca, no ha de buscarse en la voluntad divina considerada en sí misma, ni siquiera en la omnipotencia divina, que no es sino el ámbito de la voluntad de Dios. Por lo demás, si la omnipotencia divina se definiera como "el poder de hacer todo lo que puede hacer" habría un círculo vicioso: se trata precisamente de establecer qué es lo que puede hacer (cf. Summa Theol. I, q.25, a.3, in c). Lo dicho basta para comprender cómo, aun cuando la omnipotencia divina no sea la explicación absolutamente última de la posibilidad, es sin embargo la explicación última de la posibilidad extrínseca: es Dios el agente a quien ha de atribuirse, según el ejercicio de su voluntad, la producción de cualquier ser.

Avancemos ahora tratando de determinar las raíces últimas de la posibilidad intrínseca. Algo hemos hecho ya indicando dónde no puede buscarse su fundamento, pero nos queda precisarlo en forma positiva.

Una distinción nos ayudará. Uno es el fundamento radical, otro el formal.

Llamamos fundamento radical a aquel que sirve de base para algo, sin que, por otra parte, llegue a constituir propiamente aquello de que se trata; el fundamento formal es precisamente aquello que da la explicación propia del ser en cuestión. Un ejemplo nos puede servir de ayuda. Un hombre contempla su mano y observa como la oposición del pulgar a los demás dedos hace posible la acción de coger objetos. Pensando o reflexionando en esta realidad pasa por su mente la idea de organizar dos trozos de metal de modo que puedan prestar la misma utilidad que la mano; están inventadas las tenazas. Ahora me pregunto ¿cuál es el fundamento radical de las tenazas? Y digo: mi mano. Pero mi mano no es tenaza. Sirve para muchos otros fines

para los cuales las tenazas son perfectamente inútiles: escribir, apreciar la suavidad de una superficie, comprobar el calor de un cuerpo, etc. Hay sin embargo en la riqueza de una mano humana un aspecto preciso que es el que yo realizo al construir unas tenazas. Es mi inteligencia que desglosa de las múltiples posibilidades de una mano, una: la de coger oprimiendo. Por eso, si bien el fundamento de las tenazas está radicalmente en la mano, formalmente está en mi inteligencia, que precisa y circunscribe el tipo de imitación de la mano que imprimiré a dos trozos de hierro para formar con ellos una tenaza. Apliquemos ahora el ejemplo a la búsqueda de la explicación última de la posibilidad. Y desde luego debemos afirmar que hemos de buscarlo en Dios, por la simple razón de que toda explicación última no puede encontrarse sino en Él: la primacía absoluta de su Ser no subsistiría si algo quedara al margen suyo, siquiera en el terreno de su explicación. Dejando esto establecido sigamos adelante. ¿Cuál es el fundamento radical de toda posibilidad? Contestamos: la esencia divina considerada en sí misma; "toda creatura queda constituida en su propia especia por el hecho de participar en un orden de semejanza de la divina esencia" (Summa Theol. I, q.15, a.2, in c). Pero aquí, como en el ejemplo aducido anteriormente, podemos notar que la divina esencia no es hombre, ni león, ni diamante. Formalmente nada es comparable unívocamente con el ser divino. Por eso no podemos conceder a la esencia divina la categoría de fundamento formal de lo posible. Tal fundamento hemos de buscarlo en el entendimiento divino. Expresado en un lenguaje figurativo y sobradamente imaginativo diríamos que el divino entendimiento contempla la esencia divina y comprende que su infinita riqueza es imitable de tal o cual modo. Es esta intelección la que da al posible formalmente su calidad de tal. Es ella la que diversifica intencionalmente, por usar una expresión que no es rigurosamente exacta, el ser divino en el orden de su participabilidad. "Y así, en cuanto Dios **conoce** su esencia imitable de tal modo por tal creatura, la conoce (a su esencia) como la razón propia e idea de esa creatura" (Summa Theol. I, q.15, a.2, in c). Todo lo cual se resume en la densa expresión de Santo Tomás: "La esencia (de Dios) es la idea de las cosas, **pero no en**

cuanto esencia, sino en cuanto **objeto de intelección"** (De veritate; q.3, a.2, in c).

Para terminar debemos decir que el posible, meramente tal, no tiene en la deidad un ser o un existir diferente del ser divino. Si lo tuviera, ya no sería posible meramente tal, sino ser actual, lo que se excluye por definición. Y aún suponiendo tal hipótesis, que es por lo demás absurda por contradictoria, llegaríamos a un nuevo absurdo: admitir en el seno mismo de la deidad realidades varias, o sea, distinciones reales, con lo cual la simplicidad del Ser divino sería una mera palabra sin contenido real. Sin embargo no sería lógico sacar de aquí la identificación del posible con la nada. La nada es inexpresable en un concepto; es lo contradictorio. Es, en una palabra, impensable. Nada de esto sucede al posible. Éste es eterno, necesario e inmutable, como el ser divino que es su fundamento (cf. De potentia q.3, a.5, ad 2m).

7. Del ente de razón

67. Concepto.– La expresión "ente de razón" es susceptible de diversas caracterizaciones que no representan la misma cosa. Es decir, con estas palabras se señalan cosas muy diferentes y por eso es preciso conocerlas para indicar después a cuál de ellas corresponde estrictamente, y en la disciplina metafísica, la denominación.

Puede llamarse "ente de razón" aquel que es producto de la razón aplicada a la realidad: es la "obra de arte", el "artificiatum" de Santo Tomás. Un invento cualquiera es ejemplo adecuado de este sentido. Pero no es este el sentido metafísico de la expresión. Otras veces se denomina ente de razón a los hábitos intelectuales que inhieren en la inteligencia: cualquier ciencia sería calificable así; pero es claro que no es éste tampoco el sentido en que nosotros empleamos la denominación. Podría llamarse ente de razón cualquier objeto inteligible en cuanto tal, como objeto propio de la razón. Todo ser es paradigma de esta acepción, que tampoco es la estricta que nosotros buscamos. Finalmente, decimos que el ente de razón es algo que no tiene ningún existir actual o posible, y cuya característica es el ser concebido por el entendimiento a modo de ente real sin que lo sea en realidad (cf. In IV Metaphysicorum; lectio 1, 540).

68. Tipos de entes de razón.– El concepto indicado se hace más claro si proponemos los ejemplos concretos que hay de entes de razón. Se reducen a tres: la negación, la privación y la relación. Los dos primeros son bastante afines entre sí y el estudio que ya hemos hecho acerca del mal sirve para comprender mejor estos conceptos. La negación es ausencia de una forma que repugna al sujeto: asno no inteligente. La privación es ausencia de un bien debido al sujeto: hombre ciego. La relación de razón se comprenderá mejor más adelante cuando hayamos estudiado el predicamento de relación (cf. N°127s). Por ahora podemos detenernos preferentemente en la privación que es el ejemplo tal vez más típico del ente de razón.

Tomemos, por ejemplo, la ceguera. Es una privación. Digo que alguien es ciego porque hay una ausencia de ser. Lo característico de este defecto, como el mismo nombre de defecto lo indica, es que falta algo, algo no está. Y esto, que es negativo, yo lo concibo intelectualmente como si fuera algo positivo. Como si lo "personalizara"; hago de ello un sujeto y digo: la ceguera es cruel; fue la ceguera la culpable del accidente; la ceguera de Dídimo fue más luminosa que el sol de mediodía. Es evidente que estoy hablando de este defecto como si fuera algo positivo, como si representara una entidad; y es algo negativo y representa ausencia de entidad.

Lo dicho no significa que el ser de razón sea una simple ficción de la mente. Hay una base real que autoriza al entendimiento para comportarse en la forma indicada. Su "naturaleza" se designa bien diciendo que es "el no ser concebido a modo de ser".

Lo anterior deja en claro que el ser de razón sólo tiene cabida en el entendimiento.

69. De la nada.– Es la negación del ser, simplemente. De todo ser. O bien, es la afirmación de lo contradictorio. Algunos autores oponen la nada al ser en diversos grados: al ser actual o posible o de razón. Al primero se opondría la nada actual, al segundo la nada real y al tercero, la nada absoluta. Nos parece injustificada tal división. Porque el ser posible debería considerarse

como nada actual, y tal afirmación es falsa porque el posible es ser. Por eso parece preferible una caracterización de la nada como algo absoluto e indivisible: lo contradictorio, lo absurdo y, por eso mismo, impensable. De ahí mismo la imposibilidad de formarse concepto de la nada: la ausencia de todo elemento positivo, incluso siquiera en forma de sostén o base para una privación, deja al entendimiento en la más absoluta impotencia.

Parte III Los constitutivos externos del ser

1. De la noción de causa

70. Definición.– La noción de causa es analógica y, por lo tanto, hemos de cuidarnos, al tratar de expresarla en una definición, de excluir algún tipo de causas identificando indebidamente la noción genérica y aún cuasi trascendental de causa, con alguna de sus especies, y especialmente con la causalidad eficiente. Esta última es un tipo de causa, no la única.

Causa es un principio que influye en el ser de otro. Hay en esta definición tres elementos principales cuyo sentido es preciso desarrollar: a) Principio; b) Influjo en el ser, y c) De otro. Considerémoslos sucesivamente.

Decimos en primer lugar que la causa es un **principio**. "Principio" ocupa aquí la situación de un género. Por lo tanto forzosamente la amplitud del concepto de principio será mayor que la de causa. Ya lo había señalado Aristóteles: "Toda las causas son principios" (V Metaphysicorum; c.1, 403). Y bien había comentado Santo Tomás diciendo que "el nombre de Principio es más común (amplio) que el de causa; porque hay principios que no son causa" (In V Metaphysicorum; lectio 1, 750). Es este el momento de precisar el sentido de la palabra "principio". Nos lo enseña Aristóteles diciendo que "lo común a todo principio es ser aquello por lo cual primero algo es, o se hace o se

conoce" (V Metaphysicorum; c.1, 404). Santo Tomás expresa la misma idea diciendo que "principio es aquello de donde algo procede de cualquier modo" (Summa Theol. I, q.33, a.1, ad 2m). Así, la noche es principio del día; el punto es principio de la línea; la definición es principio de la demostración; el Padre es principio del Verbo. La misma variedad de los ejemplos nos insinúa cautela. Porque ni la noche, ni el punto, ni el Padre son causas y, sin embargo, caben en la amplísima noción de Principio.

La segunda característica de la causa es ser un principio (noción ya explicada) que **influye en el ser.** No todo principio influye necesariamente en el ser como se ve en alguno de los ejemplos puestos anteriormente; así la noche no influye en el ser del día: es principio pero no causa. Este influjo en el ser es vario y aquí radica fundamentalmente lo analógico de la causalidad. Más adelante veremos las modalidades de este influjo. "El nombre de causa importa un cierto influjo en el ser de lo causado" (In V Metaphysicorum; lectio 1, 751).

El tercer elemento de la definición de causa importa la distinción real entre la causa y lo causado en el orden sustancial y acarrea dependencia de lo causado por respecto a la causa. Nuevamente comprobamos aquí la diferencia entre las nociones de causa y principio. En la Santísima Trinidad no hay sino una sustancia y, por eso mismo, el Padre no puede ser causa del Verbo. Por otra parte, el Verbo no tiene relación de inferioridad respecto del Padre, lo cual sería imposible si fuese un efecto del Padre.

Concepto correlativo al de causa es el de efecto: lo que procede de la causa. La causa tiene prioridad sobre el efecto, si no temporal, al menos en el orden de la naturaleza. Esta prioridad consiste precisamente en la dependencia del efecto por relación a la causa. Sin embargo, consideradas las cosas desde otro punto de vista, causa y efecto son simultáneos. Porque la causa no es tal en toda su perfección (en "acto segundo" según la terminología escolática) mientras no está produciendo su efecto y, en tal sentido, causa y efecto son simultáneos y correlativos.

71. Condición y ocasión.– Son conceptos vecinos al de causa y que a veces cuesta distinguir en concreto. La condición es un requisito para que la causa pueda producir su efecto, pero no influye realmente en el ser del efecto. Sirva de ejemplo un soplete de elevada temperatura, oxi-acetilénico, por ejemplo. Si lo mantengo a un metro de distancia de una barra de hierro conseguiré a lo sumo entibiarla, pero si lo aplico desde unos pocos centímetros, la porción del hierro alcanzada por la llama se fundirá. La causa de la fusión es el calor de la llama; la distancia es simplemente una condición. Hay condiciones que de tal modo se relacionan con el efecto, que este no se produce sin que aquéllas se verifiquen: se llaman condiciones *sine qua non.*

La condición es diferente de la ocasión, y ambos de la causa. Ninguna de ellas influye en el ser de suyo. La ocasión a su vez difiere de la condición en que la ocasión no es estrictamente requerida para que el efecto se produzca, sino que es la simple oportunidad de actuar. Así, el hecho de que el agua esté tibia es una ocasión para que, aplicándole fuego, hierva más rápido. Pero aunque hubiese estado fría y aun congelada, bien podría haber hervido por el influjo causal de una fuente de calor. Si en ocasiones no es fácil distinguir entre causa y condición, más difícil aún es distinguir a veces entre condición y ocasión.

La naturaleza del efecto y su comparación con lo que se estima causa, o más bien con el conjunto de las circunstancias que rodearon su aparición, sirve para descubrir la verdadera causa. Es este un problema que se comprueba y suministra el más amplio material de investigación a las ciencias experimentales.

72. Los tipos de causalidad.– Desde un principio dijimos que el concepto de causa era analógico; ahora vamos a detallar algo las varias maneras en que puede ejercitarse la causalidad. Estas maneras pueden reducirse a cuatro, lo que no significa que todas las causas sean cuatro, sino simplemente reductibles a cuatro.

Un modo de causalidad es la que influye suministrando **aquello de lo cual** se hace algo, como el oro de que se hace un

anillo. Esta es la causa que se llama "material". Es correlativa de la formal y se verifica únicamente en el mundo corpóreo. Por eso, por encontrarse fuera del grado metafísico de la abstracción, su estudio detenido corresponde a la cosmología.

El segundo modo de la causalidad influye dando la especie o grado de ser al sujeto. Se denomina causa "formal". En un sentido propio estricto tiene lugar sólo en los entes corpóreos, pero en un sentido ampliado se aplica a todo ser, y así los seres espirituales se denominan "formas puras". Es la causa **en virtud de la cual algo es lo que es.**

El tercer tipo de la causalidad, el que más inmediatamente se nos presenta en la categoría de causalidad, es el que influye actuando, siendo principio de movimiento, en el amplio sentido de esta palabra. Es la causa que explica **el agente** de un resultado. Es evidentemente externa al resultado y se denomina "causa eficiente". El artífice es un ejemplo claro de este tipo de causa (cf. In V Metaphysicorum; lectio 6, 834).

El cuarto y último tipo de causa es el que influye poniendo en movimiento al agente o causa eficiente, pero sin moverse ella misma, sino constituyendo el bien que el agente pretende alcanzar mediante el ejercicio de su causalidad. Esta causa podría caracterizarse diciendo que es **aquello en razón de lo cual** se hace algo. Es la finalidad o "Causa final". Es, como se verá, la primera de las causas.

Casi no es necesario insistir en que no todo ser es el fruto de la concurrencia de los cuatro géneros de causas. Dios carece de causa; los seres incorpóreos carecen de causa material en sentido estricto.

Nótese finalmente que la analogía de la causalidad es de proporcionalidad, y que, aun cuando la finalidad es absolutamente la primera, desde el punto de vista de nuestro conocimiento es la eficiente la que primero se nos presenta (cf. V Metaphysicorum: c.2, 405).

2. Nociones generales de las causas material y formal

73. La materia.– No es fácil intuir el concepto de materia. Ya hemos dicho que la materia prima representa la potencialidad pura, que sola es inexistente, y su inteligibilidad se encuentra siempre relacionada con la forma. Dio de ella Aristóteles una noción negativa: "Lo que de suyo no es algo, ni es cantidad, ni se puede decir de ella ninguna de las cosas por las cuales el ser se encuentra determinado" (VII Metaphysicorum; c.3, 572). Santo Tomás nos advierte que la materia sólo puede conocerse a través del movimiento, como sujeto que es de mutaciones (in loc. cit.). Positivamente podemos decir que la materia es el primer sujeto de todo ser corporal, del cual, como coprincipio constitutivo interno, surge el ser sustancial del ser corporal (cf. Manser, op. cit., p.719). Santo Tomás nos proporciona otra descripción: "La materia prima es el nombre de algo que pertenece al género de la sustancia, entendido como cierta potencia al margen de toda especie y forma y aun al margen de la privación, y que sin embargo es receptiva de formas y privaciones" (De spiritualibus creaturis a.1, in c).

Detengámonos a hacer un breve análisis de esta descripción.

Nos dice en primer lugar el Angélico que la materia es algo que pertenece al género supremo de la sustancia. Esta primera

afirmación excluye su identificación con cualquier accidente. Siglos después, Descartes afirmará que la materia se identifica con la cantidad. Si la materia pertenece a la sustancia es claro que pertenece al sujeto del cual se predican otras cosas. Pero guardémonos de creer que la materia es la sustancia, que se identifica con ella. Sólo es un coprincipio de la sustancia corpórea, la cual resulta de la mutua causalidad de la materia y de la forma. "Forma y materia se causan mutuamente en el orden del ser. La forma causa a la materia dándole el ser en acto; la materia causa a la forma en cuanto la sustenta" (In V Metaphysicorum; lectio 2, 775). Al decir en este pasaje Santo Tomás que "materia y forma se causan mutuamente en el orden del ser", quiere oponer esta causalidad a la que existe entre las causas eficiente y final. En efecto, el fin es causa del agente porque el agente obra por razón de un fin; pero el fin no da el ser al agente, sino que simplemente lo mueve a actuar, lo que se expresa diciendo que el "fin es causa del agente no en cuanto al ser, sino en cuanto a la razón de la causalidad" (loc. cit.).

Afirma enseguida el Aquinate que la materia es algo que es potencial y al margen de toda especie, forma y privación. Es tan absoluta su potencialidad que ni siquiera posee la actualidad de una especie, razón por la cual es indefinible. La materia no es algo sino que es aquello por lo cual algo pertenece al mundo corpóreo. Al decir "no es algo" no entendemos afirmar que carece de realidad, sino que es ininteligible al margen de una forma. Es real bajo una forma (cf. De ente et essentia; c.5); aislada es irreal, es inexistente y aún podemos decir que es impensable e imposible. Sin embargo, la sola forma no basta para explicar el ser corpóreo en cuanto tal. Bastará, en cierto modo, para su inteligibilidad, pero su realidad depende de la materia. Lo dicho explica por qué Santo Tomás no habla de algo al margen de toda especie o forma, ya que la forma es la parte principal de la especie, pero falta aún explicar por qué excluye también la privación. Recordemos el concepto de privación: ausencia de un bien debido. Ahora bien, ninguna forma determinada es requerida o exigida por la materia. Precisamente la absoluta potencialidad de la materia se presenta indiferente por relación a cualquier

forma corpórea, y es por esto que Santo Tomás nos habla, con razón, de "algo entendido al margen aun de la privación".

Y termina diciendo que la materia "es receptiva de formas y privaciones". Como la potencia es receptiva del acto y, como la privación, sólo se comprende como ausencia de bien que tiene como sujeto a un ser. Recibe la materia a la forma "contrayéndola al ser individual" (De spiritualibus creaturis, a.1, in c).

El concepto que hemos desarrollado de materia corresponde a lo que llamamos en filosofía "materia prima". Cuando la materia prima ha recibido la actuación primera que es la forma sustancial, constituye la sustancia corpórea. Esta sustancia a su vez sirve de base para determinaciones o actualizaciones ulteriores de orden accidental, y por eso se la suele llamar materia segunda. Así, por ejemplo, la materia prima es idéntica en y para todo ser corpóreo; informada sustancialmente constituyendo, pongamos por caso, plata, puede recibir "formas segundas": figura de anillo, o de estatua o de cofre, etc.

74. La forma.– Es un concepto correlativo al de materia. Ya se dijo como, estrictamente hablando, sólo cabe hablar de forma en los seres corpóreos, en los cuales constituye una parte de la esencia al paso que en los seres meramente espirituales se identifica totalmente con la esencia.

En primer lugar hemos de decir que la forma es elemento actual, por oposición a la potencialidad de la materia; es elemento determinante, por oposición a la indeterminación de la materia. Confiere al ser precisamente ser "tal"; lo constituye en su propio grado en la escala de los seres. "Por la forma, que es el acto de la materia, la materia llega a ser o deviene ser en acto, y precisamente éste tal" (De ente et essentia, c.2; cf. Summa Theol. I, q.105, a.1, in c).

La forma "significa la perfección o certidumbre de toda cosa" (ibid).

Pocas expresiones resultan tan sugerentes para expresar lo que es la forma como la palabra "tal". Aquello por lo cual algo es "tal" ser y no otra cosa, eso es la forma.

Así como la materia fue distinguida en prima y segunda, así, y en correspondencia con esa división, las formas son primeras o sustanciales y segundas o accidentales. El ejemplo aducido anteriormente vale igualmente aquí en virtud de la íntima correlación entre ambos conceptos.

75. La causa ejemplar.– Ya Aristóteles había insinuado una multiplicación de la causa formal al expresarla con dos vocablos: "especie y ejemplar" (V Metaphysicorum; c.2, 405ss). Santo Tomás comentando el pasaje anotado dice: "La causa formal se compara de dos maneras a la cosa. Primeramente, como forma intrínseca a la cosa; y ésta se dice especie. Y en segundo lugar como extrínseca a la cosa, la cual sin embargo sirve de modelo a cuya semejanza se hace la cosa; y en este sentido el ejemplar se dice forma" (In V Metaphysicorum; lectio 2, 764). La forma es causa porque perfecciona la quididad de la cosa (ibid). Ahora bien, esta perfección la da de un modo la forma intrínseca, que con la materia causan el ser sustancial, y de otra modo la forma extrínseca que constituye el modelo conforme al cual produce el agente en la materia la forma intrínseca. Sirvámonos de un ejemplo. Supongamos un escultor, un trozo de mármol y un hombre. El escultor es el agente; el hombre cuya efigie se desea perpetuar es el modelo o causa ejemplar; el busto de mármol que resulta es lo que se intentaba producir. Ahora bien, yo noto un parecido asombroso entre el rostro del hombre y la escultura: puedo decir que "tienen la misma forma". Esta afirmación es hasta cierto punto verdadera y, sin embargo, el hombre y el busto son realmente distintos. Los rasgos del busto son la forma del busto, su forma intrínseca. El rostro del hombre es, con relación a la estatua, una forma extrínseca. Esta forma extrínseca o causa ejemplar, cuya verdadera causalidad no puede ponerse en duda, da especie al efecto, comunica la característica de "tal" al ser y por eso se asimila a la causalidad formal. Aquí nos encontramos ya con una primera justificación de lo afirmado: no hay cuatro causas, sino cuatro géneros de causas.

3. La causa eficiente

76. Noción.– Es evidente que la causa eficiente ha de contener todos los elementos de una verdadera causa, señalados más arriba al darse la descripción genérica de la noción de causa. Pero su característica propia ¿cuál es? ¿En qué consiste su influjo en el ser de otro?

Podemos decir, en primer lugar, que su influjo no es ni el de la materia ni el de la forma. No el de la materia porque ella es un principio potencial e inerte, indeterminado y precisamente la causa eficiente es determinante, comunicadora de perfección y, por lo tanto, poseedora de ella en un cierto grado. Tampoco es la forma porque ésta, cuando es intrínseca, forma una unidad con la materia: de la unión de ambas surge el ser uno en el orden corpóreo. La causa eficiente no llega a formar tal unidad con su efecto. Si la comparamos con la forma extrínseca o causa ejemplar, vemos que ésta es estática y su papel consiste en servir de modelo a la causalidad eficiente para que induzca una forma intrínseca en el ser que se trata de producir. La causa eficiente, por el contrario, es dinámica; no es un objeto de contemplación sino que es principio ejecutivo del movimiento.

Aristóteles la llama "primer principio del cambio o del reposo" (V Metaphysicorum; c.2, 405 et 409). Santo Tomás se

refiere a ella como a lo que mueve, o a lo que hace algo (In V Metaphysicorum; lectio 2, 765; lectio 3, 780). Resumiendo podemos decir que la causa eficiente es el principio extrínseco que influye en el ser de otro obrando. La característica de principio extrínseco no la separa de las causas material y formal intrínseca; la de causas "obrando" o actuando, la separa de las causalidades formal extrínseca y final que son, por su naturaleza, estáticas.

77. Divisiones de la causa eficiente.– Existen muchísimas divisiones tomadas desde diversos puntos de vista. Conviene siquiera enumerarlas y enunciar brevemente sus conceptos, así como el punto de vista desde el cual se hace la división.

1) Desde el punto de vista de la jerarquía absoluta del ser y de la dependencia o independencia absolutas en su actuar. **Causa primera** es aquella que no depende en absoluto de ninguna otra y de la que todo otro ser y causa depende: es Dios. Su efecto propio es el ser como tal. La **causa segunda** es aquella que depende, aun en el ejercicio de su causalidad, de la primera; es cualquier creatura. Su efecto propio es en ser no en cuanto ser, sino en cuanto "tal" ser. "Dios es causa de la acción de todo ser en cuanto da la virtud de obrar, en cuanto, además, la conserva, en cuanto la aplica (a dicha virtud) a la acción, y en cuanto por su virtud obra toda otra virtud (o potencia). Y si agregamos a estas cosas el que Dios es su virtud, y que está en lo íntimo de toda cosa, no como parte de la esencia (de dicha cosa), sino como quien sostiene la cosa en su ser, se concluye que Él obra en forma inmediata en todo operante, sin excluir la operación de la voluntad y de la naturaleza" (De potentia, q.3, a.7, in c).

2) Considerando la fuerza de una causa para producir sola un efecto o no. **Causa total** es la que, aun considerada aisladamente, es suficiente para producir un efecto. **Parcial** es la que puede llegar a la producción del efecto sólo unida a otras. Una bala en el corazón es causa total de la muerte de un hombre; un resfrío, no. Pero si el resfrío se une a una debilidad general y a una congestión pulmonar, puede llegar a ser causa parcial

de la muerte que se produce por el concurso de los tres elementos, cada uno de los cuales, separadamente considerado, es insuficiente para causar la muerte.

3) Desde el punto de vista del autodominio de la acción. **Causa natural** es la que necesariamente produce su efecto. **Libre** la que conserva un dominio sobre la acción. El funcionamiento de las vísceras es ejemplo de la primera; mi resolución de escribir una carta lo es de la segunda.

4) Desde el punto de vista de la vecindad del efecto con respecto a la causa. **Causa próxima** es la que produce un efecto sin intermediario. **Remota**, la que pone en movimiento una segunda causa, de la cual nace inmediatamente el efecto. Una estufa es causa próxima de que yo entre en calor; el ejercicio físico es, en cambio, causa remota del mismo efecto: produce movimiento muscular, el cual a su vez produce combustión interna de los azúcares, lo que determina un alza de la temperatura de mi cuerpo.

5) Atendiendo a la necesidad de la duración mayor o menor del influjo causal. *Causa fiendi* es aquella de la cual depende el efecto en su comienzo y no en su continuación. ***Causa essendi*** es aquella de la cual depende el efecto a lo largo de toda su existencia. El escultor es causa *fiendi* de la estatua porque ésta depende en el comienzo de su ser de tal de aquél; pero no es causa *essendi* de ella, porque una vez hecha la estatua, continúa en su ser de tal independientemente del escultor. En cambio el fuego es causa *essendi* del calor del agua: desde que yo quito el agua del fuego comienza a bajar la temperatura. Un ejemplo mejor de esto último lo encontramos en la energía eléctrica que es causa *essendi* de la luz que emite la ampolleta: la luz dura cuanto dura el suministro de corriente. En cambio la persona que acciona el interruptor es causa *fiendi* de la luz.

6) Desde el punto de vista de la proporción entre el efecto y la causa. **Causa principal** es aquella que produce un efecto mediante un instrumento. **Causa instrumental** es la que produce un efecto movida por otra causa superior (que es la principal), pero de tal modo que el efecto producido rebasa los límites de la naturaleza y operación propias del instrumento. La estatua es efecto del cincel y del escultor. Pero el cincel no posee la

virtud de producir un estatua sino movido por el escultor. Entregado a sí mismo, a lo sumo, dejará una huella en el material. El escultor es causa principal y el cincel, instrumental. La enorme importancia de esta causalidad hace que volvamos a estudiarla con mayor detención más adelante.

7) Atendiendo al modo como el sujeto recibe el influjo causal, **Causa física** es aquella cuyo influjo causal es recibido como una moción directa y cuyo afecto directo es el movimiento. **Causa moral** es aquella cuya moción consiste en la proposición de un fin a un agente libre, el cual, en virtud de dicho fin, produce a su vez físicamente un efecto. Es necesario advertir que el calificativo "físico" no es sinónimo de "material". La moción que Dios da a un ángel es totalmente espiritual, como espirituales son las naturalezas de ambos, y es sin embargo "física" en el sentido explicado: Dios no mueve al ángel, en el caso propuesto, por simple proposición de finalidades, sino directamente. El hombre que escribe una carta es causa física de la carta; el profesor que expone a los alumnos la grandeza de la ciencia y los bienes que se alcanzan con el conocimiento de la verdad, es causa moral del estudio que realizan los mismos alumnos. La causalidad eficiente de la causa moral consiste precisamente en la proposición de un bien: ese es el fruto de su causa. La causa *"consilians"* de los antiguos no es otra que la moral.

8) Considerando la perfección final que se desea. ***Causa perficiens*** es la que causa la última perfección de la cosa. ***Causa disponens*** es la que prepara la materia en orden a una forma ulterior (cf. In V Metaphysicorum; lectio 2, 766s). El músico es causa *perficiens* (perfeccionadora) de una pieza que compone; el que confecciona el papel de música es causa *disponens* respecto de la pieza que se va a componer.

9) Atendida la finalidad, según sea o no propia. **Causa principal** (en este sentido, diverso del explicado en el n°6), es la que persigue un fin propio suyo. **Causa coadyuvante** *(adiuvans)* es la que coopera a la obtención de un fin ajeno. Principal sería la de un autor que escribe un drama; coadyuvante la de los que preparan el escenario para la presentación de la pieza (cf. In V Metaphysicorum; lectio 2, 768).

10) Es difícil asignar un punto de vista único para caracterizar la denominación de causa "*per se*" y "*per accidens*". Estas expresiones son difícilmente traducibles; podrían expresarse por causa propia y accidental.

Mirando el problema desde el ángulo de la causa misma se llama ***causa per se*** a aquella de la cual procede el efecto como proporcionado a ella. Así, la salud proviene del médico. Causa ***per accidens*** es alguna formalidad anexa a la causa per se y que, en virtud de la unidad del ser que causa, se predica como origen del efecto. Así, si el médico es al mismo tiempo filatélico, digo que el filatélico curó al niño: es evidentemente una causa *per accidens*.

Desde el ángulo del efecto se llama causa *per se* a aquella que se compara con el efecto intentado, y *per accidens* a la misma con relación a las secuelas necesarias del efecto que, sin embargo, no se deseaban (Ej.: principio el doble efecto).

4. El principio de causalidad

78. Conexión y enunciado.– Aunque la expresión "principio de causalidad" tiene una amplitud que pudiera sugerir un tema referente a cualquiera de los que hemos llamado "géneros de causas" (material, formal, eficiente y final), vale la pena advertir desde luego que se trata de una afirmación que pertenece al campo de la causa eficiente. Más adelante consideraremos otra afirmación referente a la finalidad.

Aunque el sentido común y, sobre todo, la experiencia interna suministran testimonios más que valederos sobre la realidad del influjo causal eficiente, la filosofía moderna ha hecho de este uno de los objetos predilectos de su crítica, y a la filosofía se han asociado en este trabajo hombres de ciencias que han pretendido sacar conclusiones metafísicas de hechos de experiencia interpretados erróneamente como excepciones a la total vigencia del principio de causalidad. La línea empirista de la filosofía (Hume) se ha negado a reconocer en la causalidad el influjo *"ad esse"*, reconociendo simplemente una sucesión de fenómenos. Conclusión lógica por lo demás dentro de sus principios: si lo único conocido es lo sensible es imposible entrar al terreno metafísico en el que se mueve la causalidad. En el campo opuesto, es decir entre los racionalistas idealistas (Kant), se llega a la misma con-

clusión de fondo por otro camino. El abismo insalvable entre el fenómeno y el *noumenon* conduce a suspender todo juicio sobre la realidad de la causalidad y este deviene simplemente una categoría subjetiva *a priori*, casillero preexistente de la inteligencia, que da un modo de conocimiento al dato exterior.

Tal vez nada haga más evidente la causalidad que el conjunto de las relaciones humana en el campo moral y social. Supongamos por un momento la inexistencia de verdadera causalidad y que se esfuma el concepto de responsabilidad. ¿Quién podría enumerar o poner límites a las conclusiones absurdas que de esto derivarían? Negar la causalidad y adentrarse en las peores desviaciones de la razón son cosas equivalentes.

¿Cómo se enuncia el principio de causalidad? El enunciado más corriente es el siguiente: "Todo lo que se mueve es movido por otro" *("Omne quod movetur ab alio movetur")* (Summa Theol. I, q.2, a.3, in c). Podría expresarse con una ligera variante diciendo: "Todo lo que experimenta movimiento requiere una explicación de tal movimiento la cual no se encuentra en el ser mismo que se mueve". Es este segundo enunciado una simple explicitación del primero. Otros lo presentan así: "Todo lo que existe contingentemente tiene causa".

79. Explicación del principio.– La base del enunciado está indudablemente en la doctrina de la potencia y del acto en sus diversas aplicaciones. En el fondo se reduce a aquella otra afirmación: nada puede pasar de la potencia al acto sin experimentar el influjo de otro ente en acto.

Pero volvamos al enunciado clásico. Habla en primer lugar de movimiento. Entendemos aquí por tal no sólo el movimiento local, que es el analogado principal en el campo de nuestro conocimiento, sino de todo movimiento, es decir, de todo paso de la potencia al acto. Y enseguida señala la necesidad de una agente exterior que explique dicho paso. Aquí tocamos la noción de contingencia. Implica este concepto una oposición con la necesidad. Necesario es aquello que no puede dejar de ser, que no puede ser de otro modo que el que es. Hay diversos grados de

necesidad. Es absoluta cuando no incluye ninguna consideración de circunstancias y relativa o hipotética cuando algo no puede ser sino de tal modo en determinadas circunstancias. Ejemplo de necesidad absoluta es la que le compete a Dios: su existir le es de tal modo inherente (para emplear una expresión que no es rigurosamente exacta en su sentido propio) que no puede concebirse sin él. Si, por otra parte, sólo es posible ir a Europa en avión o en barco y me encuentro imposibilitado para hacer el viaje en avión, supuesto que deba viajar, me será necesario emplear el barco: estoy en presencia de una necesidad hipotética.

En el estudio de la causalidad incide el problema de la necesidad o contingencia más bien desde el punto de vista absoluto, y principalmente en el ámbito del existir, sea considerado simplemente en sí mismo, sea desde el punto de vista de una determinada modalidad del mismo existir, lo que podríamos llamar "tal" existir.

Ahora estamos en condiciones de intuir mejor el contenido del principio de causalidad. Recordemos en primer lugar que presupone un ser potencial y tengamos presente que potencia y acto se distinguen realmente. No olvidemos la afirmación evidente de que un ser no puede, al mismo tiempo y bajo el mismo respecto, estar en potencia y en acto: contenido esencial del principio de contradicción. Sobre estas bases desarrollemos nuestro pensamiento. La potencia no está necesariamente vinculada con su acto en el plano del existir. Lo está conceptualmente, pero no en el plano de la realidad actual. Si la potencia exigiera ontológicamente su acto, si el acto se explicara totalmente por la potencia correlativa, no se ve por qué una potencia en un momento se encuentra no actualizada y en el momento siguiente la vemos actualizada. En otras palabras, si la vinculación entre potencia y acto fuera existencialmente necesaria, sería inexplicable la permanencia en el estado de potencia. Este argumento alcanza tal vez la plenitud de su evidencia en el caso del existir simplemente tal. ¿Cómo explicar la indeterminación, o si se quiere, la indiferencia frente al existir que presenta el ser creado, si la existencia fuera un predicado necesario y no acci-

dental de este tipo de ser? Luego se nos impone la conclusión: puesto que el existir no encuentra su explicación en la naturaleza del ser potencial, ha de tenerla fuera de sí mismo, so pena de no existir. Si existe es porque tiene causa.

Se podría resumir brevemente el desarrollo anterior en la siguiente forma: el ser existente que tiene composición de potencia y acto no recibe la explicación de su actualidad de la potencia; dado por otra parte el hecho de su existencia se me impone como explicación de ella un agente externo, actual: es la causa.

Con poco que se considere el argumento, vemos que reposa sobre el principio de razón suficiente: todo ser ha de tener razón suficiente de su existir. Si no la tiene en sí mismo (Dios), forzosamente la tendrá en una causalidad externa.

En la argumentación anterior hay dos línea de pensamiento que se entrelazan y pueden distinguirse. La primera recorre la trayectoria del movimiento y arranca su evidencia de que la quietud, como potencia, no es explicación suficiente del movimiento, como acto. La segunda, se mueve en el plano del existir contingente, aplicación concreta del binomio potencia-acto. Ambas radican en la afirmación categórica de la necesidad de una razón suficiente que justifique el existir.

80. ¿Es posible probar el principio de causalidad? Aparentemente todo el párrafo anterior no es sino una prueba de él. Y sin embargo, sólo "aparentemente". Es este uno de aquellos principios primeros cuya única prueba posible es la indirecta confrontación con la suprema ley del ser y del pensamiento: el principio de contradicción.

En realidad no hemos hecho otra cosa que poner en evidencia el contenido del sujeto "todo lo que se mueve". Es precisamente la intuición del mensaje de potencialidad que nos trae el ser móvil, el origen de la luminosa claridad del principio de causalidad. Un simple análisis del contenido de potencialidad nos ha conducido a la realidad y validez absoluta, en el ámbito del ser actual-potencial, del principio de causalidad. Algunos han pretendido buscar demostraciones: la mayoría de los tomistas

tienen por estériles tales investigaciones. Otros han creído que no estamos en presencia de un principio estrictamente analítico, es decir cuyo predicado está contenido en el sujeto de la proposición que lo expresa y se apoyan en un texto de Santo Tomás: "la referencia a la causa no pertenece a la definición del ser causado" (Summa Theol. I, q.44, a.1, ad 1m). Nos parece que el texto no viene al caso. Es claro que puedo definir cualquier creatura sin hacer referencia a la causa que la produjo; pero definir en tal caso es algo que se refiere simplemente a la esencia y el problema de la causalidad está en la perspectiva de la existencia. En cambio, desde el momento en que hago referencia al movimiento, cualquiera que ella sea, ya me estoy refiriendo a la causa. Y como la composición de potencia y acto es inherente a todo ente móvil, a toda creatura, es lícito afirmar que el principio de causalidad tiene valor absoluto y universal. Negarlo es afirmar al mismo tiempo que algo, por ser contingente, no tiene en sí mismo la razón de su ser, y admitir que dicha razón de ser tampoco se encuentra fuera de su ser.

5. De la causa instrumental

81. Noción.– Al hablar de los diversos puntos de vista desde los cuales se hacen las diferentes divisiones de la causa eficiente, dijimos que la denominación de "Causa instrumental" correspondía a una perspectiva de proporción entre el efecto y la causa. Aquí vamos a procurar esclarecer su concepto. Sírvanos de base un ejemplo. Supongamos que alguien escribe o dibuja con un lápiz. Analicemos el efecto: una carta o un diseño. Detengámonos en considerar los agentes: son dos, el hombre que escribe o dibuja, y el lápiz que le sirve de instrumento. Consideremos ahora las causalidades o influjos. El efecto es sin duda uno, pero es fruto de la causalidad, tanto del hombre como del lápiz, pero no de la misma manera. Si yo analizo la causalidad del instrumento llego a la conclusión que ella es doble: una que le es propia y que, por ser perfectamente proporcionada con su naturaleza, puede llamarse "natural", en el ejemplo propuesto sería la virtud de dejar un rasgo de color sobre el papel. Sea que el lápiz caiga sobre un papel, que un mono lo aplique sobre una hoja o que un hombre dibuje, lo propio del lápiz será siempre lo indicado: dejar un trazo. Pero hay otra virtud o causalidad: la de dibujar. Y es cierto que ésta excede la virtud natural del instrumento, aunque se verifica mediante la virtud propia; así el lápiz dibuja mediante el trazo que es su efecto

propio. Esta segunda virtud se denomina "instrumental"; es más elevada que la propia y, por eso, el efecto total excede a las posibilidades propias del instrumento. Por lo mismo, sólo se explica en razón del agente principal.

Ahora podemos intentar una definición de causa instrumental: es aquélla que produce un efecto que excede su virtud propia. El efecto supone la virtud propia, se produce a través de ella, y requiere, además, la moción elevadora del agente principal. Santo Tomás resume así la doctrina de la causa instrumental: "La causa agente es doble: principal e instrumental. La principal opera por la virtud de su forma, a la cual se asimila el efecto; como el fuego calienta por su calor... La causa instrumental no actúa por la virtud de su forma, sino sólo por la moción con que es movida por el agente principal. De donde el efecto no se asimila al instrumento sino al agente principal: como el lecho no se asimila a la sierra, sino al arte que hay en la mente del artesano" (Summa Theol. III, q.62, a.1, in c).

82. Elementos que existen cuando hay causalidad instrumental.– Vamos a sistematizar, bajo este título, varios elementos que ya nos son conocidos a través del ejemplo y explicaciones del párrafo anterior.

1.- El ejercicio de la causalidad instrumental requiere causa principal e instrumento realmente distintos entre sí. Esto es evidente porque si se identificaran sería imposible decir que el efecto excede al instrumento, ya que el instrumento sería idéntico con el agente principal.

2.- De lo anterior se desprende que hay en la causalidad instrumental una doble virtud, o sea dos virtudes también realmente distintas entre sí. "Doble es la virtud: la propia y la instrumental, como se ve en el ejemplo de la sierra" (Quodlib. 12, q.10, in c). En otra palabras, el instrumento puede producir dos efectos diferentes, según sea movido en la línea de su causalidad propia, o elevado por el agente principal. Sin embargo, esta doble virtud no se proyecta en concreto sino en una sola acción.

3.- La acción concretamente considerada, es decir, cuando

el instrumento está bajo la acción del agente principal, es realmente única, aunque puede establecerse, en razón de la anterior distinción real, una de razón aquí. Nótese que la distinción real señalada en el número anterior corresponde a ambas virtudes operando separadamente, una vez bajo moción que la proyecta en su propia línea, otra bajo moción elevadora. Aquí consideramos el instrumento bajo moción elevadora y, en tal supuesto, afirmamos que la acción es única. "(El instrumento) no realiza la acción instrumental sino ejerciendo su acción propia; (la sierra) cortando hace el lecho" (Summa Theol. III, q.62, a.1, ad 2m).

4.- El efecto es realmente uno, y resulta proporcionado al agente principal. Pero como es posible distinguir una doble acción (con distinción de razón; cf. n° anterior) en el instrumento bajo la moción principal, así también es posible distinguir virtualmente un doble efecto (cf. Summa Theol. III, q.62, a.1, in c, donde se habla "del efecto que se asimila al agente principal").

83. Algunas observaciones referentes a la causalidad instrumental.– En primer lugar conviene discernir la causalidad instrumental de la segunda. No es lo mismo decir causa primera que causa principal, ni equivale la causa segunda a la instrumental. Desde luego porque hay multitud de causas segunda que son, a su vez, principales, v. gr.: un pintor o un músico, etc. Enseguida porque la causa primera es una sola: Dios. Y finalmente, porque el influjo de la causa primera en la segunda la proyecta en su propia línea de acción; así Dios mueve a un ave a volar: el resultado es perfectamente adaptado a la naturaleza del ave. La causa principal, por el contrario, eleva al instrumento, y el efecto ya no es proporcionado al instrumento sino al agente principal, v. gr.: una escultura que no se atribuye definitivamente al cincel sino al escultor. Nótese también que no toda causalidad de Dios sobre la creatura convierte a ésta en instrumento de la deidad.

En segundo lugar conviene observar que, cuanto menor es la perfección del agente principal, más ligado y condicionado se encuentra por el instrumento. Así, un músico mediocre depende

más de la calidad del violín que un artista consumado. Y a la inversa, si la perfección del agente principal es absoluta, puede prescindir de todo instrumento, cosa que no ocurre al agente limitado.

Finalmente, hemos de tener presente que la realidad sobrenatural nos presenta casos de instrumentalidad que plantean problemas cuya solución no es fácil. Así, los sacramentos que son realidades físicas, en el sentido material de la palabra, y que producen efectos espirituales, como son el carácter y la gracia. La dificultad estriba en explicar cómo una virtud sobrenatural, como es la que opera en el sacramento, pueda encontrarse en un ente material, como es el signo sacramental. No es fácil dar una explicación. Santo Tomás se hace cargo del problema e intenta la solución estableciendo que la virtud instrumental no es una entidad completa. Son las entidades completas las que se dividen en corpóreas e incorpóreas. La virtud instrumental de los sacramentos no es ni corpórea ni incorpórea, sino que más bien ha de calificarse como algo proyectado hacia lo incorpóreo. Y esta entidad incompleta es, precisamente, lo que reclama la moción de agente principal, sin el cual el efecto es incomprensible (cf. De verltate; q.27, a.4, ad 4m, 5m, 6m, 7m et 8m).

Esta virtud transeúnte que eleva al instrumento parece que debe concebirse como una moción transeúnte, la cual dura tanto cuanto dura el influjo del agente principal sobre el instrumento. Hay algunos autores no tomistas que consideran la virtud instrumental como algo que recae en el efecto, directamente, como sin atravesar el instrumento. Tal modo de concebir las cosas hace caer por tierra el concepto mismo de instrumento. La escuela tomista admite, por el contrario, que la moción es recibida por el instrumento, el cual es elevado en virtud de esa moción, y se hace así realmente capaz de alcanzar su efecto.

Lo dicho deja más en claro el papel de la causa principal con relación al efecto. No es un agente que se limita simplemente a aplicar el instrumento a su acción; si tal sucediera no habría sino el juego ordinario de las causas segundas que se mueven unas a otras. Aquí hay además una elevación. Un ejemplo podría servirnos para darnos a entender mejor. Supongamos una pelota

puesta sobre un pavimento. Si recibe un impulso perfectamente horizontal, se deslizará sobre el pavimento, con mayor o menor velocidad según la fuerza del impulso, pero en el mismo plano en que se encontraba. Pero si el impulso es oblicuo, la pelota se elevará. El impulso habrá logrado dos efectos: el primero, hacer avanzar la pelota hacia delante y este resultado es perfectamente comparable con el caso anterior. Pero ha producido también un segundo efecto: el levantar la pelota de plano; ya no se mueve al ras el pavimento, sino que gana cierta altura.

6. De la finalidad

84. Generalidades.– La finalidad está constituida por un bien conocido como tal. Sin la existencia de un bien no puede hablarse de un fin. Sin la existencia de un conocimiento de dicho bien, tampoco hay propiamente finalidad. Lo propio de la finalidad es mover al agente, pero no comunicándole movimiento, sino presentándose simplemente a él como objeto de apetición. El agente precisamente ejercita su causalidad activamente, moviendo, obrando; el fin influye causalmente desde un ángulo estático, no "mueve" en el sentido en que empleamos esta expresión hablando de la causa eficiente.

La causa final puede definirse diciendo que es el principio que influye en el ser de otro siendo objeto de la apetición del agente.

85. Divisiones.– Hay diversas divisiones de la finalidad atendiendo a diversos puntos de vista:

I) Desde el ángulo del sujeto que actúa y el bien que trata de poseer: "***Finis qui***" (nótese que se trata de un nominativo latino, caso propio para designar un sujeto) es precisamente el bien que

apetece el agente, como por ejemplo, la fruta que deseo comer, "*finis quo*" (nótese que estamos en presencia de un ablativo que es el caso empleado para designar aquello mediante lo cual se realiza algo) es, no ya la cosa apetecida (que constituye el *finis qui)*, sino la posesión de la cosa tal. En el ejemplo propuesto, el comerme la fruta que deseo. Esta posesión es el medio por el cual alcanzo en concreto el fin. Por último, el "*finis qui*" indica el sujeto beneficiado con el bien apetecido y poseído (idea bien expresada con el dativo latino que señala, en términos generales, idea de daño o provecho). Volviendo al mismo ejemplo, sería el hombre que come la fruta. Esta división no corresponde a diversos fines, sino a puntos de vista que se verifican en una misma apetición.

2) Desde el punto de vista de la coincidencia entre el objetivo de la obra y el agente: **Fin de la obra** *(fines operis)*, es aquello a que está enderezado lo que se hace por la naturaleza misma de las cosas. El **fin del que obra** es el objetivo que se propone un agente consciente, al realizar una obra. El fin del que obra *(finis operantis)* puede coincidir con el fin de la obra y tal es la actitud moral más perfecta. Si el fin del que obra excluye positivamente el fin de la obra, estamos en presencia de un desorden moral. Podemos tomar como ejemplo la acción de comer. El fin de la obra *(finis operis)*, es rehacer y sostener el organismo. El fin del que obra puede ser ese mismo y aun puede tener otras perspectivas agregadas y subordinadas: aplacar el apetito, experimentar un agrado. Pero puede alguno comer sin necesidad alguna, únicamente por experimentar un agrado de sabores refinados. En tal caso hay un divorcio entre el fin de la obra y el fin del que obra, y tal separación constituye un desorden moral.

3) Atendiendo a la subordinación de unos fines respecto de otros y a la vecindad con el agente. **Fin próximo** es aquél al cual se ordena de un modo inmediato la acción. **Fin intermedio** es el que no está inmediatamente vinculado con la acción y que, por otra parte, se subordina a un fin ulterior. **Fin último** es el que no se subordina a otro. Esta no subordinación puede ser abso-

luta o relativa, según que se considere una serie determinada de actividades o el conjunto de las que desarrolla un ser. Un ejemplo: como para alimentarme (fin próximo: alimentarme); me alimento para poder desarrollar un trabajo intelectual intenso (fin intermedio: desarrollar un trabajo intelectual); desarrollo un trabajo intelectual para conocer la verdad (fin relativamente último: conocer la verdad); conozco la verdad para alcanzar la gloria de Dios y, en ella, mi felicidad (alcanzar la gloria de Dios y en ella mi felicidad: fin absolutamente último). Conviene aquí notar la diferencia que existe entre un fin intermedio y un simple medio. El fin intermedio representa un bien que puede ser apetecido por sí mismo, aunque ordenado a otra finalidad. En el ejemplo propuesto, el desarrollo de una actividad intelectual es algo apetecible por sí mismo, y más aún el conocimiento de la verdad. En cambio el simple medio, estrictamente hablando, no se apetece sino en razón de otra finalidad ulterior. No puedo desear la amputación de un brazo por sí misma, sino por razón del bienestar general de mi organismo que no puede alcanzarse de otro modo.

4) **Fin que ha de conseguirse** y **fin que ha de realizarse.** Esta división toma en cuenta la existencia real del fin. Si el objeto de la apetición ya existe, entonces hablamos de un fin que ha de conseguirse *(finis consequendus)*; si dicho objeto no existe aún, y ha de ser precisamente el fruto de la acción, se trata de un fin que ha de realizarse *(finis efficiendus)*. Si considero, por ejemplo, una obra de un pintor que deseo adquirir, se trata evidentemente de un *finis consequendus*; pero si un músico desea componer una pieza, la composición, que es la finalidad de su estudio, es un *finis efficiendus*.

86. La causalidad de la finalidad.– Si se analiza el influjo causal del fin no es difícil observar su carácter peculiar. Es bien posible que el fin *(efficiendus)* dependa en su existir real actual de la causa eficiente, y sin embargo el movimiento de la causa eficiente no se explica sin ese fin, que es ahora inexistente aun,

pero que en su realidad intencional ya posee la virtud de atraer a la causa eficiente. Santo Tomás expresa esto diciendo que "la causa eficiente es causa del fin y precisamente en cuanto a su existir, por cuanto, moviendo, la causa eficiente conduce en realidad a que el fin sea. Más el fin es causa de la causa eficiente no en el plano del existir, sino en el de la causalidad. Pues la causa eficiente es causa en cuanto actúa: y no actúa sino por razón del fin. De donde puede afirmarse que la causalidad eficiente tiene su causalidad del fin" (In V Metaphysicorum; lectio 2, 775). La confección de una mesa que se propone un artesano nos muestra que el fin, la mesa, depende en su existir de la causa eficiente, el artesano. Pero éste, a su vez, si bien no depende en su existir de la mesa que es su finalidad, depende de ella en el ejercicio de su causalidad. Esto lo expresa el Angélico afirmando que "aún cuando el fin, en ciertos casos, sea lo último en existir, en el orden de la causalidad tiene siempre la primacía. Y por eso se llama Causa de las causas, porque es causa de la causalidad en todas las causas" (In V Metaphysicorum; lectio 3, 782; cf. etiam Contra Gentes 3, 18). Y como la causalidad mutua de la materia y de la forma dependen de la eficiente, al depender ésta a su vez del fin, resulta que la finalidad es la explicación última de un ser (cf. Summa Theol. I-II, q.1, a.2 in c).

87. El principio de finalidad.– Lo que se ha dicho acerca del influjo del fin se expresa de un modo más explícito en lo que se llama principio de finalidad. Su enunciado más simple es: "Todo agente obra en razón de un fin" (Summa Theol. I, q.44, a.4, in c), y puede expresarse también diciendo que "Todo lo que existe contingentemente tiene una causa final".

Fácilmente podemos darnos cuenta que las afirmaciones acerca de la universalidad del influjo final son paralelas a las hechas anteriormente con respecto al influjo causal eficiente, y más precisamente, son en cierto modo su explicación.

Hemos dicho que la indeterminación de la esencia creada hacia el existir, y de un modo más general aún, la indeterminación real de la potencia subjetiva con relación a su acto, recla-

man un principio exterior que ponga fin a tal indeterminación, ya que los principios internos del ser creatural no tienen posibilidad de hacerlo. Dado este primer paso hemos de dar necesariamente el segundo: ¿Cómo se determina el agente? Oigamos a Santo Tomás: "Si el agente no tendiera a un efecto determinado, todos los efectos le serían indiferentes. Pues aquello que se refiere en forma indiferente a muchas cosas no produce más bien una de ellas que las otras; de donde a partir de aquello que se refiere contingentemente a dos cosas no se sigue efecto cierto sino mediante aquello por lo cual es determinado hacia una. Sería pues imposible que obrara" (Contra Gentes; 3, 2). Así pues, el devenir sólo se explica por el agente y la acción del agente sólo es posible por su determinación, la cual es obra del fin. Salta a la vista que esta línea de argumentación no puede aplicarse del mismo modo al Ser necesario y a la creatura. Precisamente Dios carece de la indeterminación que es esencial a la creatura: su esencia es el existir y, por eso, no requiere, en modo alguno, la intervención de una causa eficiente. Por lo mismo, por carecer de causa eficiente, no tiene dependencia alguna de una finalidad exterior a él. Estas afirmaciones nos hacen ver, desde otro ángulo, la soberana independencia del Acto Puro. Y si del Ser divino, considerado en Sí mismo, descendemos a la consideración de su acción creadora, deberemos afirmar que ella no puede tener finalidad alguna exterior a Él; admitirlo sería aceptar la posibilidad de potencialidad en el seno de la deidad, lo que equivaldría a negarla.

88. Finalidad y conocimiento.– La finalidad es captada formalmente sólo por el ser inteligente porque supone la intuición del ser en cuanto bueno, lo cual es una operación intelectual. Por eso, en presencia de cualquier tendencia hacia una finalidad, hemos de concluir necesariamente en la existencia de una inteligencia. Prescindiendo de tal inteligencia no es posible concebir la ordenación de medios a fines. Este conocimiento puede estar en el mismo ser que experimenta la tendencia y así el hombre sabe ordenar los medios para construir un barco o para desarro-

llar argumentos probatorios; pero es posible que el conocimiento de la finalidad esté en otro ser que aquél que tiende al fin y, en tal caso, este otro ser imprime al primero el movimiento hacia el fin que aquél no conoce formalmente y hacia el cual es dirigido. Es así en el ejemplo clásico de una saeta que el arquero dirige hacia el blanco. Pero los ejemplos más interesantes, sin duda, se encuentran en el reino animal donde el instinto representa el origen de un movimiento admirable de cuya finalidad el bruto no es consciente. La existencia del instinto es una vía, y muy conducente por cierto, para demostrar la existencia de Dios, Ordenador del mundo. De aquí viene la afirmación que, considerado adecuadamente el origen de una acción que presenta finalidad (¿y cuál acción no la tiene?), es decir, mirando todos los agentes que intervienen, es forzoso encontrar al menos uno dotado de inteligencia.

7. De la jerarquía de las causas entre sí

89. Objeto del tema.– Establecer diversos órdenes de jerarquización de las causas entre sí no es un simple juego intelectual; es ponerse en diversos planos para apreciar la riqueza del ser que causa y los valores objetivos de las cosas. Estas consideraciones tienen, debidamente aplicadas, una enorme importancia en el orden de la acción. Prescindir, al actuar, de las direcciones profundas del ser, impuestas por su naturaleza misma es, en primer lugar, ignorar lo real, de lo que se sigue en el orden práctico el fracaso y, en el plano del sentido de nuestra existencia, una irreverencia a Quien hizo el mundo en tales condiciones y no en otras.

90. Órdenes de jerarquía.–

1) Si la comparación se hace en el plano de la existencia, la prioridad corresponde a la causa eficiente; la sigue el fin, considerado como el ser total, cuyo ser es el existir propiamente hablando; en tercer lugar se encuentra la forma sin la cual es impensable el existir de la materia que, evidentemente, queda en cuarto lugar.

2) Si la comparación se plantea no en el plano de la existencia sino, precisamente, en el de la causalidad, de lo dicho

anteriormente se desprende que el primer lugar corresponde a la causa final; el segundo a la causa eficiente, sin cuyo influjo no puede ejercitarse la mutua causalidad entre la materia y la forma; en tercer lugar parece que ha de colocarse la forma, porque es acto y en cuanto tal causa, para terminar con la materia en razón de su potencialidad (cf. Summa Theol. I, q.105, q.5, in c; I-II, q.1, a.2, in c).

3) Si, finalmente, la comparación se hace **desde el punto de vista de la perfección óntica**, ha de afirmarse ante todo que las causas extrínsecas tienen prioridad sobre las intrínsecas: Dios es causa eficiente y final de todo ser. En el plano de lo creado, la finalidad es más noble que la causalidad eficiente. Por lo demás, las causas intrínsecas correlativas, materia y forma, suponen el ser corpóreo y, por eso mismo, quedan en un segundo plano, absolutamente ajeno a la Deidad. Comparadas entre sí las causas formal y material, corresponde, sin duda, la preeminencia a la formal, precisamente por su calidad de acto.

Desde un punto de vista metafísico, cuya vigencia general y absoluta es indiscutible, el conocimiento profundizado de la finalidad es la suprema ley de la acción.

Parte IV Los géneros supremos del ser

1. De la noción de predicamento o categoría

91. Introducción.– En los comienzos del estudio de la metafísica hemos dejado establecido el carácter analógico de la noción de ser, es decir, hemos afirmado que todo lo real, sea actual o posible, importa una relación al existir (cf. De potentia q.7, a.7, c). En otras palabras, hemos dicho que la noción de ser, simplicísima, comunísima e indefinible, conviene absolutamente a todo lo pensable. Pero sería un error deducir de aquí que la noción de ser representa un género lógico, es decir un modo de predicar que conviene unívocamente a sus inferiores. La razón es que el género se contrae a la especie por adición propia, o sea, mediante una noción extraña a él, la cual, en modo alguno, puede deducirse de la noción del género. Ahora bien: ninguna noción es extraña a la de ser y, por eso mismo, toda adición propia no es más que una quimera (cf. De veritate; q.1, a.1, in c; Contra Gentes 1, 25; In III Metaphysicorum; lectio 8, 433; Summa Theol. I, q.3, a.5, in c).

La misma característica de analogía de la noción de ser nos está indicando que el ser es algo vario: no todo es de la misma manera. Un tipo de ser corresponde al hombre como tal y otro al calor o a la paternidad. Estos tipos o modos diferentes que corresponden a los seres son lo que llamamos predicamentos.

92. Noción de predicamento.– Los predicamentos o categorías (nótese que esta última calificación tiene aquí un sentido absolutamente diverso al que le dio Kant), son los modos de ser primeros e irreductibles entre sí que expresan grados de entidad, a los cuales pueden reducirse todas las realidades (cf. In V Metaphysicorum; lectio 9, 890ss; De veritate; q.1, a.1, in c).

Si ordenáramos los predicamentos en columnas paralelas, podríamos comprobar como ninguna de ellas puede asimilarse a otra, ni hay género común para dos. Por esto los predicamentos se denominan también "géneros supremos del ser".

A partir de cada predicamento y hacia sus inferiores, comienza el reino de la univocidad, así como hasta llegar a los predicamentos y aun entre los predicamentos referidos uno a otro, nos encontramos en los dominios de la analogía. La relación a la existencia, en cuya proporcionalidad estriba, como hemos visto antes, la analogía del ser, es, dentro de cada predicamento, la misma; esta afirmación expresa del Angélico ("*oportet quod unicuique modo prædicandi, esse significet idem*", In V Metaphysicorum; loc. cit.) equivale al reconocimiento de la característica de género que tienen los predicamentos, y a su univocidad.

Insistamos, una vez más, en que no es posible simplificar lo real en nociones unívocas más allá de los predicamentos.

Antes de proseguir precisando la doctrina de los predicamentos conviene tener presente que no todos ellos caen directamente dentro del objeto de la metafísica. Ya dijimos que la metafísica estudia el ser en cuanto ser y bajo el tercer grado de abstracción. Por lo mismo, todo lo que incluye en su concepto la razón de materia de modo necesario queda, por eso mismo, fuera del estricto ámbito metafísico. Tal cosa ocurre, por ejemplo, con los predicamentos de cantidad, lugar y situación. Esta es la razón de que nos preocupemos directamente de aquellos predicamentos que podríamos llamar estrictamente metafísicos, o sea que pueden darse en un ser exclusivamente espiritual.

93. El número de los predicamentos.– Aceptada la noción de predicamento que se ha expuesto, la cuestión del número de los pre-

dicamentos incluye necesariamente la afirmación de que cada uno de ellos ha de ser realmente distinto de los otros. Al establecer, pues, el número de los predicamentos entendemos afirmar que cada uno de ellos es irreductible a los otros: admitir un cierto número de predicamentos y sostener que entre algunos de ellos sólo se distinguen de otro con relación de razón, es, a nuestro modo de ver, una contradicción.

Dista de haber unanimidad acerca del número de los predicamentos, y la variedad de opiniones oscila entre cantidades bastante dispares entre sí, desde los veinte que admitieron los pitagóricos hasta los tres que propicia Descartes.

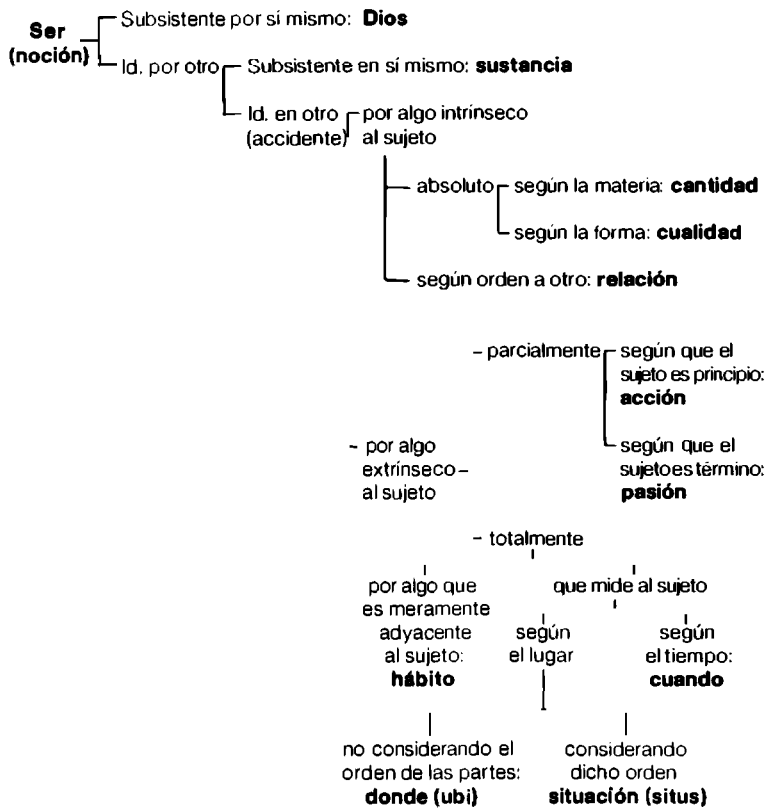
Aristóteles admitió diez categorías o predicamentos (De categoriis, cap. 2), y Santo Tomás aceptó la misma división, recalcando la realidad de cada uno de ellos: "Es preciso que el ser se contraiga a los diversos géneros según el diverso modo de predicar, el cual fluye del diverso modo de ser... De donde es evidente que a los modos como se hace la predicación corresponden los modos de ser" (In V Metaphysicorum; lectio 9, 890 y 893). Más claramente aún: "En primer lugar distingue (Aristóteles) el ser que está fuera del alma en los diez predicamentos, el cual es el ser perfecto" (ibid., 889). Al hablar del "ser que está fuera del alma" está indicando el ser real por oposición al ser de razón, lo que resulta precisamente de la frase que sigue al texto citado: "En segundo lugar pone otro modo de ser, según el cual está sólo en la mente" (ibid.) (cf. De potentia 1.7, a.9 in c). La realidad de cada predicamento resultará más clara al hacerse el estudio de cada uno de ellos, sea en la metafísica, sea en otras partes de la filosofía.

94. Demostración del número denario de los predicamentos.– La deducción de los diez predicamentos se encuentra sintetizada en un texto bastante denso de Santo Tomás (In V Metaphysicorum; lectio 9, 891 y 892) cuyo contenido es el siguiente: el primer modo de predicación, y por lo tanto de ser, se verifica cuando lo que se predica es lo mismo que el sujeto, bajo algún respecto, como si afirmo que Pedro es un hombre. Este primer modo de predicación corresponde a la **sustancia primera**, o sustancia particular,

de la cual se predican a su vez todas las cosas. Los demás modos de ser no son aquello que es el sujeto, sino que afectan al sujeto que se presupone. El estudio que más adelante se hará de la sustancia aclarará este primer predicamento. El segundo modo de predicación indica algo que está en el sujeto y le pertenece intrínsecamente. Pero este modo no es simple, o, mejor dicho, esta característica se verifica de tres maneras diferentes. Las dos primeras indican algo que inhiere en el sujeto de manera absoluta; si este modo es consecuencia de la materia, estamos en el predicamento de **cantidad**, si es consecuencia de la forma, nos encontramos frente a la **cualidad**. La tercera manera de inherir intrínsecamente no es absoluta, es decir, no se explica en virtud del sólo sujeto, sino que supone algo exterior a él, hacia lo cual el sujeto se ordena: estamos aquí en presencia del predicamento de la **relación**. En el tercer modo de predicación lo determinante viene a ser algo que está fuera del sujeto. Aparentemente esta primera característica podría dar pie a creer que los modos de ser que la incluyen son algo meramente de razón, y no es así. Porque aun cuando estos modos de ser sean causados por algo extrínseco al sujeto, ese algo pertenece al ser extramental y, por lo tanto, al ser real. Una segunda dificultad podría plantearse considerando que la relación cabría mejor en este tercer modo de predicación que en el segundo. Sin negarle alguna afinidad, un análisis más hondo de la naturaleza de la relación, nos la muestra como más directamente referida al sujeto. En este tercer modo de predicación el elemento extrínseco puede ser totalmente extrínseco o sólo parcialmente. Si lo es parcialmente y el sujeto se considera como principio, tenemos el predicamento de **acción**; si el sujeto es término, existe la **pasión**. Si el elemento es totalmente extrínseco puede considerarse como algo que "mide" al sujeto, o bien como algo simplemente adyacente a él. La mensuración puede ser según el tiempo y, en tal caso, el modo de ser del sujeto se denomina **cuando**. Si la mensuración se verifica según el lugar existen dos posibilidades: si no se considera la disposición de las partes del sujeto en el lugar, tenemos el predicamento **donde**; si se la considera, tenemos la **situación**. Finalmente, si el elemento es simplemente adyacente, nos encontramos en presencia del **hábito**, predicamento que ha de

ser cuidadosamente distinguido de una especie del predicamento de cualidad que lleva la misma denominación y corresponde a algo completamente diferente. Nótese que ni el lugar es el "donde", ni el tiempo el "cuando"; "donde" y "cuando" son modos de ser del sujeto determinados por su contacto con el lugar y el tiempo.

95. Cuadro sinóptico que muestra la división del ser hasta llegar a Dios y a los géneros supremos:



Lo dicho acerca del concepto y división de los predicamentos nos lleva lógicamente a concluir que Dios está fuera de los predicamentos. Las categorías son los modos primeros del ser creado, actual-potencial. La noción de ser se predica analógicamente de Dios y de cualquiera de los predicamentos (cf. Contra Gentes I, 25; De potentia q.7, a.3, in c. et ad 6m).

Esta rápida consideración de los géneros supremos nos lleva también a otra conclusión: la profunda diferencia que existe entre los diversos analogados, en nuestro caso, entre los predicamentos. Desde el ser sólido, por así decir, de las sustancia, hasta la tenue realidad de la relación, toda una gama de aspectos se nos presenta, dándonos una visión de la riqueza del ser, de su variedad, de su complejidad, y, finalmente, de su composición.

Digamos también que aun cuando a veces todos los predicamentos se encuentren aunados en un ser concreto, ello no es en modo alguno necesario. Desde luego, como ya se dijo, el ser espiritual es incompatible con varios predicamentos. Y aun el propio ser corpóreo, origen de nuestro conocimiento, puede carecer de algunos de ellos. Por de pronto del hábito; y si suponemos, lo que no es imposible, un único ser corpóreo, lugar y situación no tienen sentido metafísico en él.

Señalemos desde ahora una característica común de los nueve últimos predicamentos, que se agrupan bajo la denominación analógica de accidentes: su entidad exige un sujeto en el cual existir. Son entes de un ente.

Finalmente conviene recordar que para que algo pueda ponerse propiamente en un predicamento debe ser algo real, dotado de unidad per se, completo en cuanto ser, finito y unívoco.

96. Predicamentos y predicables.– Los predicamentos metafísicamente considerados representan los grupos básicos del ser real y corresponden a lo que en la terminología escolástica se llama "intenciones primeras", es decir objetos de intelección existentes fuera de la mente.

Frecuentemente se confunden los predicamentos con los predicables. Estos últimos representan intenciones segundas, es decir, objetos de intelección que no existen fuera de la mente, ni siquiera pueden existir fuera de ella. Son los diversos modos como un predicado puede convenir al sujeto y son cinco:

a) El **género**, en el cual se encuentra el sujeto, pero de modo incompleto, e. gr.: Pedro es animal. La característica amplísima de "animal" no basta par circunscribir la naturaleza de Pedro. E incluso esta característica puede convenir unívocamente a otras naturalezas específicas bien diferentes del hombre. En todo caso corresponde a un elemento esencial del sujeto.
b) La **especie**, en la cual el sujeto se encuentra en forma completa, circunscribe perfectamente la naturaleza del sujeto. Así como el género puede predicarse unívocamente de muchos sujetos específicamente diversos, la especie se predica unívocamente de sujetos sólo numéricamente diferentes.
c) **La diferencia específica**, pertenece como el género y la especie a los predicados esenciales y constituye la base de la mutua distinción entre los sujetos que pertenecen a un género común. Presupone el género, al cual se encuentra como adyacente, cualificándolo. Así, en el ejemplo propuesto, animal constituye el género de Pedro, racional, la diferencia, y animal racional, la especie que se identifica con la definición.
d) **El propio**, puede predicarse unívocamente de todos los sujetos que pertenecen a la especie a que tal propio corresponde; sin embargo no pertenece a los predicados esenciales, sino que se atribuye al sujeto a modo de cualidad, pero cualidad necesaria e inseparable, por lo mismo del sujeto, e. gr.: Pedro es risible.
e) **El accidente**, tampoco pertenece a los predicados esenciales. Como el propio, representa una predicación a modo de cualidad, pero se diferencia de él en que no es, en modo alguno, necesaria y, por lo tanto, es perfectamente separable del sujeto. Ej.: Pedro es músico.

Cinco expresiones latinas caracterizan a los predicables: género: "*in quid incomplete*"; especie: "*in quid complete*"; dife-

rencia: "*in quale quid*"; propio "*in quale necesario vel convertibiliter*"; accidente: "*in quale contingenter*".

Ahora es posible ver con más claridad la diferencia que existe entre el accidente predicable y el conjunto analógico que forman los accidentes predicamentales. El accidente predicamental es un modo de ser existente en la realidad. La cantidad, por ejemplo, es un modo de ser de la sustancia corpórea en virtud de la cual se produce la extensión en partes; la cualidad determina a un sujeto, como cuando un hombre es caritativo o posee una ciencia. El accidente predicable es simplemente una determinada manera como un predicado conviene a un sujeto, la más frágil por cierto. De esto se desprende que un accidente predicamental no tiene por qué, desde el punto de vista de la relación con el sujeto, ser accidente predicable; así, la cantidad, accidente predicamental, no es un simple accidente predicable de la materia o sustancia corpórea, porque no tiene con ella un vínculo contingente, sino necesario. En otros casos un accidente predicamental puede ser, desde el ángulo de la predicación, también accidente predicable: la cualidad de ser músico es ciertamente un predicado contingente del hombre. La noción de accidente predicable se opone al propio: algo que no pertenece a la esencia y que se une contingentemente a ella en el primer caso, necesariamente en el segundo. La noción de accidente predicamental se opone a la de sustancia, como algo a lo cual compete existir en otro en el caso del accidente, se opone a algo a lo cual le compete existir en otro en el caso del accidente, se opone a algo a lo cual le compete existir en sí mismo, caso de la sustancia. Entre la sustancia y el accidente predicamental no existe un término medio: la oposición es absoluta. Entre el predicable esencial que es la especie y el accidente predicable se da un medio: el propio. El accidente predicamental corresponde a un concepto, a una idea, es decir a la primera operación de la mente: la simple aprehensión de una realidad. El accidente predicable se da en un juicio, en una segunda operación de la mente en la cual algo se dice de un sujeto, algo que no es precisamente el sujeto mismo. Incluso, llegando al extremo de la oposición entre ambas nociones, puede darse el caso de una sustancia

completa que, desde el punto de vista de la predicación sea un simple accidente predicable: el estar un monumento recubierto de mármol, que es sustancia, constituye un predicado contingente o accidental (cf. De spiritualibus creaturis a.11, in c).

2. De la sustancia

97. La realidad de la sustancia.– No pocos representantes de la filosofía moderna llegan a dudar y aun a negar la realidad de la sustancia. Suponen que este concepto nace por una indebida transposición al orden ontológico de un hecho lógico: puesto que hay un sujeto en la oración se le supone igualmente en la realidad. Por lo demás, dado que la sustancia no es objeto de conocimiento sensible y, más aún, desde que afirmamos que es imposible obtener de ella una experiencia directa, les parece que el concepto de sustancia es gratuito si no contradictorio. Este es el punto de vista más o menos común a los autores empiristas.

En el movimiento, por el contrario, encontramos una excelente base para la intuición de la sustancia. El cambio operado por un sujeto, que permanece sin embargo siendo el mismo, nos pone en la necesidad de distinguir un elemento permanente y otro mudable. Si se lleva el movimiento no sólo hasta el cambio accidental sino hasta la mutación sustancial o generación (cf. el cuadro del N°55), entonces tendremos un sujeto más profundo aún que la misma sustancia: la materia prima, coprincipio de la sustancia corpórea (cf. N°73s).

En realidad, la objeción empirista de la transposición indebida del orden lógico al real se funda ella misma en una tergiver-

sación: el orden lógico de la predicación supone el orden real. Sea cual fuere el ser concreto al cual se atribuye la naturaleza de sustancia, nadie puede poner en duda que hay seres que son algo en sí mismos, que no reposan en otro, y tales seres son sustancias (cf. VII Metaphysicorum; 1, 566ss). Las dificultades nacidas del conocimiento de la sustancia reconocen como principio de solución la afirmación de que es el ser total lo que cae bajo nuestro conocimiento. Es cierto que el sentido es impresionado por el accidente, pero el dato corporal exige, en el plano de la intelección propiamente tal, un sujeto que confiere unidad al sistema de los accidentes. Nuestro conocimiento no se divide a base de fenómenos que señalan el ámbito de lo cognoscible, y noumenon que indica lo ignoto, según el modo de expresarse de Kant, equiparando lo fenomenal con lo accidental y lo nouménico con lo sustancial. Por los accidentes, a través de ellos, como un postulado necesario, a manera de una inferencia inmediata, se nos presenta la sustancia como ser real, objeto de intelección. Aquí se nos presenta nuevamente la doctrina del acto y de la potencia como clave de explicación del ser. Dado que la sustancia reviste características de potencia con respecto a los accidentes y supuesto que toda sustancia tiene necesariamente accidentes (cf. N°62), es lógico que el conocimiento de la sustancia tenga necesariamente que producirse a través de los accidentes ya que el principio de la inteligibilidad es, después de la espiritualidad, la actualidad (conceptos por lo demás bastante afines). Y esta afirmación nos parece sólida no solamente en el campo de la cognoscibilidad de las sustancias corpóreas, sino también en el de las espirituales, porque la razón asignada es valedera para uno y otro caso.

Usando la terminología escolástica podemos expresar breve y claramente lo dicho con anterioridad afirmando que la sustancia es "*per se intelligibilis y per accidens sensibilis*". Podríamos completar tal vez esta afirmación diciendo que los accidentes corpóreos son "*per se sensibilia et per substantiam intelligibilia*".

98. El concepto de sustancia.– Si la realidad de la sustancia ha sido tropiezo en la historia de la filosofía, no menos lo ha sido su concepto. Las tendencias panteístas y racionalistas, descuidando la analogía, han atribuido a la sustancia características divinas. Spinoza, y en parte Descartes y Malebranche, propusieron, como nota de la sustancia, su absoluta independencia, sea real, sea lógica: algo que no requiere de nada más para existir o ser pensado.

La palabra sustancia (equivalente etimológica, pero no realmente, a la griega *"hypostasis"*) sugiere algo que sirve de base: *"sub–stare"*, estar debajo de. Esta primera noción de sustancia contiene ya algo positivo, pero bajo una cáscara bastante imaginativa y no desde el aspecto primario. Decimos que esta noción es imaginativa porque impulsa a concebir la sustancia como una realidad que se encuentra bajo los accidentes, como si levantando cuidadosamente a estos últimos pudiera aparecer a nuestros ojos la sustancia. Tal cosa es, como se ha dicho, imposible. Los accidentes no son una envoltura de la sustancia de la cual ésta podría ser despojada como quien monda una fruta; la afectan totalmente; son, varios al menos, inseparables de ella. El primer trabajo intelectual es, pues, respecto de la sustancia, despojarse de esta desviación imaginativa. El segundo aspecto que es preciso enmendar en la noción nominal de sustancia es el concebir su función de servir de base a los accidentes como su elemento primario; es, sin duda un elemento primario en el orden del conocimiento, pero no en el de la realidad.

La sustancia no puede definirse propiamente: es un género supremo que no tiene género posible sobre sí, y la misma noción de ser ya sabemos que no es género (cf. De potentia q.7, a.4, ad 4m). La sustancia puede describirse como "aquella esencia no identificada con la existencia, a la cual le compete existir en sí misma" (Summa Theol. I, q.3, a.5, ad 1m). *"Substancia est id cui competit esse in se et non in alio tamquam in subiecto"* (Nótese que Santo Tomás usa frecuentemente en lugar de la partícula *"in" se*, *"per" se*. Todo el contexto indica que no identifica en modo alguno *"per se"* con *"a se"* (cf. loc. cit.); el sentido aparece claro en el siguiente texto: *"...et ideo dicitur subsistere, quasi per se*

et non in alio existens" (De potentia q.9, a.1, in c. et ad 4m; cf. Contra Gentes 1, 25).

Lo primero que ha de notarse en la noción de sustancia es que no se la caracteriza como aquello que existe en sí, sino como el ser al cual le compete o corresponde existir en sí. Aparentemente es ésta una distinción sutil y casi irreal, pero en realidad plenamente justificada. Efectivamente, la existencia actual no puede formar parte del concepto de ningún ser creado, afirmación analizada anteriormente al estudiarse la distinción real entre esencia y existencia (cf. N°56ss). "No siendo el ser un género, lo que constituye el existir no puede ser la esencia de la sustancia o del accidente. No es pues la definición de sustancia 'ente *per se* sin sujeto', ni la definición de accidente 'ente en un sujeto'; sino que a la quididad o esencia de la sustancia le compete poseer el existir no en un sujeto, y a la quididad o esencia del accidente le compete poseer el existir en un sujeto" (Summa Theol. III, q.77 a.1, ad 2m).

Cuando se dice que a la sustancia le compete existir "en sí", expresión que, como se dijo, es equivalente a "*per se*" en algunos lugares de Santo Tomás, no se la quiere comparar con el ser divino, sino contraponerla al ser accidental. El ser divino es "*a se*", expresión que podría traducirse por "no originado"; el ser creado es "*ab alio*", o sea, "originado". Sustancia y accidentes son seres "*ab alio*" y se oponen desde este punto de vista al ser divino. Una determinación ulterior nos presenta a la sustancia con características de ser "*ab alio sed in se*", y al accidente como "*ab alio et in alio*". Podríamos traducir estas expresiones diciendo que la sustancia es un ser originado, pero no sustentado; y el accidente, originado y sustentado, cuidando eso sí de entender bien el punto de vista desde el cual consideramos el concepto de sustentar.

Finalmente, cuando hablamos aquí de que a la sustancia no le compete existir en otro como en un sujeto, hemos de entender bien qué pretendemos expresar con la palabra "sujeto". No significa acá una simple realidad sobre la cual descansa otra de un modo cualquiera. Todos los seres descansan en cierto sentido en Dios y no por eso podemos decir que Dios es la única sustancia

y que todo lo demás es accidente suyo (cf. De potentia q.3, a.7, in c). Tampoco hablamos del sujeto a la manera de un pedestal sobre el que descansa una estatua, o de una mesa sobre la que hay libros; en tales casos nos encontramos en presencia de sustancias completas, dotada cada una de ellas de su propia actualidad, sin que surja de ambas una unidad intrínseca (cf. N° 23). Aquí el sujeto es un ser potencial bajo cierto aspecto, cuya potencialidad es actuada por el elemento que inhiere en él formándose una unidad interna y dando lugar al nacimiento de una relación trascendental.

99. Las características de la sustancia.– Dos son las características principales de la sustancia predicamental: el *"subsistere"* o sea el serle propio poseer la existencia en sí, y el *"substare"*.

Toda sustancia predicamental o creada presenta necesariamente estas dos características. Desde el punto de vista de nuestro conocimiento es el *"substare"* lo que tiene prioridad; pero mirada la naturaleza íntima del ser sustancial es al *"subsistere"* a quien corresponde la primacía. Por eso la cuasi definición de la sustancia hace hincapié en este segundo elemento. "La sustancia, que es un sujeto, tiene dos propiedades, la primera de las cuales es que no necesita un fundamento extrínseco en el cual sustentarse, sino que se sustenta en sí misma, y por eso se dice subsistir, como que existe per se y no en otro. La otra es que ella es el fundamento que sustenta a los accidentes, y por esto se dice *"substare"* (De potentia q.9, a.1, in c). "No desde el mismo punto de vista se dice *'subsistere'* y *'substare,'* sino que (se dice) *'subsistere'* en cuanto no está en otro, y *'substare'* en cuanto otros están en ella. Por lo cual si hubiera alguna sustancia que existiera *'per se'* (entiéndase: *'in se'*) y no fuese, sin embargo, sujeto de algún accidente, podría llamársela propiamente 'subsistencia', pero no sustancia" (ibid. ad 4m).

De lo dicho se desprende con claridad que Dios no es una sustancia predicamental: *"Deus nullo modo est in gener substatiæ"* (Contra Gentes 1, 25). Por dos razones fundamentales: primero, porque la sustancia es una esencia a la cual le compete

el existir, pero no se identifica con él; de lo contrario ninguna sustancia sería causada (ibid.). Y en segundo lugar porque no es sujeto de accidentes. Por lo tanto, cuando se habla de la sustancia divina, ha de entenderse tal expresión en un sentido analógico. Tal sentido supone dos "purificaciones" de nuestro concepto unívoco de sustancia predicamental: la primera considerar que estamos no ya en presencia de un ser que posee o puede poseer el existir, sino Alguien que simplemente es, cuyo ser consiste precisamente en existir. La segunda, eliminar de esta sustancia toda actuación ulterior.

100. La prioridad de la sustancia con respecto al accidente.– Santo Tomás aborda este tema en su comentario al VII libro de los Metafísicos de Aristóteles, en la lección primera (nn.1257-1259). Afirma la prioridad temporal, en el orden de la definición y en el del conocimiento.

En la primera de las prioridades busca la prueba a base del hecho de que ningún accidente se encuentra sin sustancia y que, por el contrario, alguna sustancia se da sin accidente. Estas afirmaciones plantean problemas. La primera sufre una excepción que nos es conocida por la revelación cristiana: los accidentes eucarísticos permanecen sin inherir actualmente en una sustancia. Pensamos, pues, que en el texto referido Santo Tomás quiere circunscribirse únicamente al dato obtenido por las solas fuerzas naturales del entendimiento humano. La segunda, es decir el que haya sustancia sin accidente, parece cierta solamente si la palabra sustancia se emplea en el sentido amplio y analógico en que es capaz de comprender también a Dios, ya que el mismo Aquinate sostiene la necesidad en toda creatura de la composición de sustancia y accidente (cf. N°62). Y aun en este sentido la afirmación no resulta completamente nítida, puesto que el mismo Angélico admite la posibilidad de la creación *ab aeterno* (cf. Summa Theol. I, q.46, a.1; Contra Gentes I, 31ss; De potentia q.3, a.17; Quodlib; 3, q.14, a.2, in c). Parece ser necesario aquí suponer que Santo Tomás se coloca no en un orden de las posibilidades absolutas, sino en el real histórico, cuya existen-

cia, por lo demás, es objeto de revelación. A no ser que el hilo de la demostración se tome a partir de la sustancia divina, de la cual dependen per se las sustancias predicamentales.

La prioridad en el orden de definición indica que el accidente no puede caracterizarse sin referencia a su sujeto de inherencia, el cual es la sustancia.

La prioridad en el orden del conocimiento no se refiere, como es obvio, al conocimiento sensible, en el cual los accidentes tienen prioridad. Se trata aquí de la dignidad del conocimiento adquirido. Y sin duda, más y mejor sabemos algo, si nuestra intelección alcanza a la sustancia y no sólo a los accidentes: más sé si al ver un cubo metálico discierno si es hierro, níquel o cromo, que si solamente compruebo sus medidas, color, peso, etc.

101. Divisiones de la sustancia.– Desde diversos puntos de vista es posible dividir la sustancia. Veamos algunos:

1) Atendiendo a la **extensión** del concepto, en trascendental y predicamental. Se llama sustancia trascendental al concepto analógico que incluye la sola nota de exigir existencia en sí, sin precisar si dicha existencia se distingue realmente de la esencia o no. Este concepto analógico de la sustancia trascendental se aplica a Dios y a las creaturas. La sustancia predicamental es aquella esencia a la cual compete existir en sí y no en otro como en un sujeto; es un concepto unívoco. *Subsistit e substat.*

2) Atendiendo a la característica de **ordenarse a una unidad** ulterior sustancial, se dividen las sustancias en completas e incompletas. La sustancia completa no se ordena simplemente a una unidad sustancial ulterior; la incompleta, sí. Esta última entra, como acto o como potencia, en la formación de una esencia compuesta. Así podemos decir que la materia prima y la forma sustancial son sustancias incompletas. Propiamente no son sustancia sino sus coprincipios; sólo de modo indirecto se encuentran en el predicamento de sustancia. Las sustancias incompletas pueden, a su vez, serlo en la misma razón de sustancia y tal es

el caso de las que no pueden existir separadas de su coprincipio, v. gr.: la materia prima, el alma de los brutos. Pero hay además sustancias incompletas que lo son solamente en el orden de una especie determinada; éstas puede existir separadas de su coprincipio, pero en tales condiciones no llegan a constituir la especie, la cual reclama la presencia del coprincipio. Es el caso del alma humana: puede existir separada del cuerpo, pero en tal caso no constituye un hombre (cf. In V Metaphysicorum; lectio 2, 775).

Las dos divisiones anteriores son análogas: no del mismo modo se verifica en sus diversos miembros la noción de causa.

3) Accidentalmente, la sustancia se divide en primera y segunda. Esta célebre división tiene por autor a Aristóteles. La sustancia primera corresponde a un sujeto individual concreto: este perro, aquel monotrema; la sustancia segunda expresa el universal que corresponde a la esencia de un sujeto: hombre, marsupial. Es interesante la caracterización clásica de estas concepciones de la sustancia. La sustancia primera es aquélla que ni está en un sujeto ni se predica de un sujeto. No está en un sujeto en virtud de su misma naturaleza de sustancia, y no puede predicarse de un sujeto porque el ser concreto individual es el último sujeto de predicación y él no puede predicarse de otro. No puedo decir: los perros son este perro. La sustancia segunda tampoco está en un sujeto, pero, contrariamente a lo que sucede con la sustancia primera, se predica de uno o más sujetos. Puedo afirmar: Pedro es hombre, precisamente porque "hombre" es universal. Es claro que la sustancia primera corresponde a una visión metafísica, y la segunda a una visión lógica. La sustancia primera difiere de la segunda, en primer lugar, en que no puede predicarse de sus inferiores; enseguida porque la sustancia segunda no subsiste sino en virtud de la primera, la cual subsiste por sí misma y, finalmente, porque la sustancia segunda está en muchos, más no así la singular, y es separable y distinta de ellos (In V Metaphysicorum; lectio 10, 903s; cf. también In X Metaphysicorum; lectio 3, 1979).

4) Esencialmente las sustancias se dividen en simples y compuestas, según tengan carencia de partes o posean partes. Desde este punto de vista un ángel, un alma humana o el alma de los animales superiores, son sustancias simples; cualquier ente corpóreo denota, por el contrario, una sustancia compuesta. Lo dicho hace pensar de inmediato en que no hay equivalencia entre simple y espiritual, compuesto y material. El alma de un bruto no es espiritual sino material, y es, sin embargo, simple. Lo espiritual será siempre simple, no viceversa. Lo material podrá ser simple o compuesto, pero jamás espiritual. La sustancia espiritual tiene como característica su independencia intrínseca de la materia; una dependencia meramente extrínseca no es incompatible con la espiritualidad, tal es el caso del alma humana.

102. Propiedades de la sustancia.– En el capítulo 5 del Libro de las Categorías, propone Aristóteles una serie de seis propiedades, algunas de las cuales nos son ya conocidas, y que sirven para afianzar más aún el concepto de sustancia: 1) La sustancia no tiene sujeto de inhesión; formulación negativa del concepto de sustancia. 2) La sustancia se predica unívocamente; estamos aquí, sin duda, tratando de la sustancia segunda, única que puede predicarse. 3) La sustancia significa "este algo"; no es una expresión adjetiva, cualitativa, sino que denota el sujeto de atribución. 4) La sustancia no tiene contrario. Los contrarios se expelen de un sujeto común: desde el momento que la sustancia no está en un sujeto, no puede tener contrario. 5) La sustancia no puede ser más o menos tal; o se es tal cosa o no se es, no admite grados como la cantidad o la cualidad (Summa Theol. I-II, q.52, a.I, in c; De virtutibus in communi a.I 1, in c). Y 6) puede recibir contrarios. Precisamente porque la sustancia es el sujeto de los accidentes y estos pueden ser contrarios: un objeto puede ser blanco o negro; un hombre, virtuoso o vicioso.

103. Esencia, sustancia y naturaleza.– Con cierta frecuencia se emplean estas tres expresiones como sinónimas, aunque consideradas atentamente no lo son de un modo estricto. La esencia es aquello que constituye al ser en su grado de entidad: expresa lo que la cosa es (cf. N°57). Por lo tanto también los accidentes poseen una esencia. Pero si se circunscribe la denominación de esencia a los seres subsistentes, entonces entre los conceptos de esencia y sustancia sólo existe una distinción de razón. La esencia insiste en aquello por lo cual la cosa es puesta en su propia especie o género (De Ente et essentia: c.1); la sustancia en la exigencia de existir en sí, aspectos ambos de una misma realidad. Naturaleza es un concepto que mira hacia la operación: es la sustancia considerada desde un aspecto dinámico. Es el primer principio e operación (ibid.). Decimos primero como partiendo desde la entraña del ser hacia su periferia; si se hace un camino inverso, afirmamos que el accidente es el principio próximo de la operación, y la sustancia o naturaleza el remoto. Nótese que a veces la palabra naturaleza se usa también en el sentido de esencia, y así se habla de la "naturaleza" de un accidente. Sólo un concepto claro de cada una de estas expresiones hace posible valorar en cada caso si su empleo corresponde a un sentido estricto o a una significación más amplia, en la cual hay que evitar cuidadosamente confusiones. Una antigua costumbre autoriza a los autores escolásticos para usar en sentidos más o menos amplios estas palabras.

104. Otras significaciones de la palabra "naturaleza".– Aparte del sentido propio que recién se ha explicado, existen otros que conviene conocer:

1) Naturaleza: el conjunto de todas las cosas; o por lo menos de las cosas corporales y las leyes que las rigen.
2) Naturaleza: Dios mismo, en cuanto autor de lo que existe, y ordenador.
3) Natural: conjunto de características psicológicas de una persona. Así se dice que alguien tiene una naturaleza o un natural amable, bondadoso, o terco.

4) Natural: lo que se opone a preternatural o sobrenatural. Natural, en este sentido indica lo que pertenece al ámbito constitutivo, consecutivo o exigitivo de una esencia determinada. Preternatural es lo que excede el ámbito de una determinada esencia creada, pero no necesariamente el de otras superiores. Así, la inmortalidad es preternatural para el hombre, o para un animal, y en cambio es natural al espíritu puro. Sobrenatural es aquello que excede absolutamente a toda naturaleza creada o creable. Los ejemplos más claros nos son proporcionados por la revelación: la gracia habitual, el carácter sacramental, las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo y, finalmente para no multiplicar más los ejemplos, la visión facial de Dios.
5) Natural: se dice de algo a lo cual un ser está necesariamente determinado, por oposición a lo libre. Es natural que un viviente se nutra; es libre el hombre para vivir en este país o en tal otro.

Es claro que todos estos sentidos tienen, en el fondo, cierta vinculación con el propio y metafísico de sustancia.

3. De la sustancia en cuanto es singular

105. Los tipos de sustancias singulares.– La experiencia nos enseña que existen sustancias singulares: nuestro propio ser es un ejemplo bien claro. Pero hay otros tipos de sustancias fuera del que representa nuestro ser, sustancias compuesta y corpórea. Así, la experiencia y la reflexión, aunque no de modo apodíctico, nos persuaden acerca de la existencia de sustancias creadas puramente espirituales, llamadas frecuentemente por Santo Tomás "sustancias separadas" (cf. e.gr.: In III Metaphysicorum; lectio 9, 455), advirtiéndonos acerca de ellas que "no son las naturalezas (o esencias o sustancias segundas) de las (sustancias) sensibles, sino que poseen una naturaleza más noble, y poseen otro orden real. Son por sí mismas inteligibles" (ibid.). A la luz de la revelación cristiana las llamamos ángeles.

Aparte de estos dos tipos de sustancias, estrictamente predicamentales, se da la "sustancia" divina, cuyo estudio, como se ha dicho, corresponde a la metafísica especial.

Acerca de cada uno de estos tipos de sustancia se plantea el problema de su individuación. La individuación, o mejor la causa de la individuación, es aquello en virtud de lo cual un ser es individuo, es el por qué de la individualidad.

106. ¿Qué es un individuo? Una primera intuición del individuo nos señala como propiedad suya el no poder existir en muchos (De spiritualibus creaturis a.5, ad 9m). "Individuo es aquello que es indistinto en sí y distinto de los demás" (Summa Theol. I, q.29, a.4, in c). Como si se dijera "individido internamente y dividido o separado de lo que le es externo". Esta noción de individuo contiene dos aspectos: entidad e indivisión. La individualidad indica pues unidad numérica. El individuo, o sustancia primera, no puede predicarse de otro. El problema puede plantearse así: ¿Cómo se produce la individualidad? Responderemos por partes comenzando por la individualidad de Dios, siguiendo por la del espíritu puro y concluyendo, brevemente, con la del ser corpóreo.

107. La individuación del ser divino.– El punto de partida para establecerla es recordar la identidad real en Dios de esencia y existencia. No es Dios "algo que existe", un ser que posee existir, sino que simplemente Dios es su existir. Prescindir de la existencia en Dios es suprimir su esencia. Esta simplicidad total contiene a la vez una absoluta actualidad y, por eso mismo, es imposible que Dios reciba adición alguna en su ser. Dios es el existir absoluto, infinito y subsistente. En la creatura corpórea la razón del ser individual no está en la especie: Sócrates no es Sócrates por ser hombre, sino por algo que se agrega a sus características específicas, de lo contrario todo hombre sería Sócrates. En Dios sucede lo contrario: es éste Dios, simplemente por ser Dios (Summa Theol. I, q.11, a.3, in c; cf. etiam: Contra Gentes 1, 42; De ente et essentia, c.5 y 6). Lo dicho nos sirve de partida para afirmar que Dios además de ser uno es también único, es decir, inmultiplicable. En efecto, probado que su perfección es infinita, es imposible admitir pluralidad en el ser divino ya que un infinito debería diferenciarse de otro en virtud de algo que uno de los dos no tuviera, lo cual destruye el supuesto de la perfección infinita (Summa Theol. I, q.11, a.3, in c). Es propio de la Teodicea desarrollar más ampliamente esta materia.

108. La individuación del ser puramente espiritual.– El ser puramente espiritual tiene de común con Dios una cierta simplicidad esencial y, como todo ser creado, conviene con el ente corpóreo en la composición básica de esencia y existencia. De estos dos puntos de contacto van a deducirse conclusiones lógicas: su individuación no habrá de buscarse en la materia, ya que ésta no forma parte de su sustancia; le corresponderá pues una cierta unicidad, pero total: hay pluralidad de seres espirituales.

El ser espiritual, la sustancia espiritual completa, digamos, no es recibida en una materia: es forma pura, en un sentido ampliado de esta palabra. Siendo en él lo mismo forma que esencia, definición y especie, "es imposible imaginar siquiera que haya varios ángeles en una misma especie, ya que cualquier forma, por más natural e ínfima que sea, si se toma como abstracta ya sea en su ser, ya sea en el entendimiento, no permanece sino una en su especie. Si pues se piensa la blancura sin ningún sujeto subsistente, no será posible suponer varias blancuras; ya que vemos que una blancura no difiere de otra sino porque se encuentra en este sujeto o en aquel. Y lo mismo sucedería si hubiese una humanidad abstracta: no sería sino una" (De spiritualibus creaturis a.8, in c). "No siendo la esencia de los seres simples recibida en la materia, no puede darse en ellos tal multiplicación (numérica dentro de la especie), y por lo tanto no pueden encontrarse varios individuos de la misma especie en tales sustancias; sino que, cuantos son los individuos, tantas son las especies" (De ente et essentia; c.5). De esto se sigue que en tales seres "la naturaleza de la especie no es predicable de muchos" (Quodlib; 2, q.2, a.2).

Hermosamente resume el Angélico lo dicho hasta aquí acerca de la individuación de Dios y de las sustancias espirituales diciendo que "en la suprema porción de las cosas creadas, que es la más próxima a Dios, es decir en los ángeles, se encuentra esta perfección: que a un individuo nada falte de aquellas cosas que pertenecen a toda la especie; y así no se dan varios individuos en una especie. Pero Dios, que ocupa la cumbre de la perfección, con ningún otro ser conviene no sólo en especie, sino que tampoco en género ni en otro predicado unívoco" (De spiritualibus creaturis; a.8, in c. et ad 13m).

109. La individuación del ser corpóreo.– Este problema no pertenece propiamente al tratado de la metafísica, porque su solución nace de la materia y, por lo mismo, queda fuera del tercer grado de la abstracción, objeto formal *quo* de la filosofía primera. Sin embargo, por razones de afinidad se propondrá aquí un resumen breve de la doctrina tomista acerca de él, advirtiendo que éste es uno de los puntos clave del tomismo. Así lo reconoce la undécima de las veinticuatro tesis:

> XI. *"La materia signada por la cantidad es el principio de individuación, o sea de distinción numérica de un individuo con respecto a otro dentro de la misma naturaleza específica, la cual distinción no puede darse en los espíritus puros".*

Cuando se habla del principio de individuación del ser corporal no se trata del conjunto de accidentes que **manifiestan** a un individuo, los cuales sólo accidentalmente concurren en este individuo concreto (cf. in VII Metaphysicorum; lectio 15, 1626); ni tampoco se habla del agente que **produce** al individuo, ya que éste es causa eficiente de la individuación en virtud de algo intrínseco que posee el individuo y en lo cual puede influir por cierto. Se trata de un principio intrínseco, radical, primero, remoto, que es la razón última por qué este hombre es precisamente éste y no otro.

No todos los autores están de acuerdo al asignar el principio de individuación. La divergencia, grande ciertamente, existente fuera del tomismo tiene una gama bastante contradictoria de afirmaciones; las dejaremos de lado. Aun dentro del tomismo hay variantes o interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás. En nuestra exposición seguiremos una de ellas que nos parece suficientemente segura y satisfactoria.

La primera afirmación tomista es que el principio de distinción numérica dentro de una misma especie es la materia. El principio de individuación es el principio de la multiplicación; ahora bien, ya sabemos que la forma no es principio de multiplicación numérica dentro de la especie, sino de multiplicación

específica, de la cual no tratamos aquí. "Lo que hay en la sustancia particular, además de la naturaleza común, es la materia individual que es el principio de la singularidad..." (De potentia q.9, a.1, in c). Pero aquí se nos ofrece una dificultad. ¿No forma la materia parte de la definición del ser o sustancia corpóreos? Y si es así, ¿cómo atribuir a la materia la calidad de principio de individuación si, precisamente, la sustancia segunda representada por la definición es universal, comunicable a varios, en una palabra, no individual? En el texto recién citado nos lo dice Santo Tomás: se trata, precisamente, de la materia individual, la que incluye en forma consecuencial a "los accidentes individuales que determinan a dicha materia" (ibid.). Oigamos una explicación ulterior del Angélico: "Por lo tanto ha de saberse que la materia no es principio de individuación tomada de cualquier modo, sino sólo la materia signada. Y digo materia signada aquella que se considera bajo ciertas dimensiones" (De ente et essentia, c. 2).

Reflexionando sobre lo dicho podemos afirmar que el principio intrínseco de individuación no es la materia actual, es decir la materia en cuanto subsiste bajo la forma. Suponer esto sería petición de principio: cuando se da la materia actual el individuo ya está constituido.

El principio de la individuación habrá de encontrarse, pues, en la materia prima; pero no en la pura materia prima porque de suyo ésta es indeterminada. Es menester fijar la atención en el proceso dinámico de la producción del individuo concreto. Allí la materia prima se va disponiendo, bajo el influjo de la causa eficiente, a la nueva forma. Entre estas disposiciones la cantidad ocupa un lugar preeminente. Aun antes de que tal forma inhiera en tal materia, y antes que la cantidad esté constituida, está ciertamente determinada, hasta cierto punto. La materia prima con una relación trascendental a la cantidad, relación producida bajo la acción de la causa eficiente, representa el principio de individuación.

110. Individuación de los accidentes.– Al hablar de la individuación de los accidentes conviene distinguir lo "individuo" o mejor "el individuo" de "lo individual". Sólo la sustancia es individuo; los accidentes son individuales, están individuados, pero no constituyen un individuo: tal predicación corresponde solamente al ser sustancial. Los accidentes se individualizan por la sustancia singular en que inhieren: "los accidentes no se individúan sino por sus sujetos. Solamente la sustancia se individúa por sí misma y por sus propios principios" (Summa Theol. I. q.29, a.1, in c). Por eso un mismo accidente, numéricamente idéntico, no puede pasar de una sustancia a otra: el accidente es tal numéricamente porque inhiere en tal sustancia individual. De aquí se desprende también la imposibilidad de que el accidente individúe a la sustancia.

4. De la sustancia en cuanto es incomunicable

111. El problema.– Dos datos proporcionados por la fe invitan al metafísico cristiano a abordar la delicada cuestión de la incomunicabilidad de la sustancia individual. En primer lugar la afirmación de que "*in divinis*" hay una sola sustancia o naturaleza divina y tres divinas personas: en segundo lugar, el hecho de la encarnación del Verbo que nos muestra a Cristo en quien hay dos naturalezas realmente distintas, divina y humana, y una sola persona, la divina. Aparece pues, una cierta comunicabilidad de naturalezas individuales.

Como ya sabemos que todas las perfecciones divinas no guardan sino una relación de analogía con aquellas creadas de las que nos servimos para deducirlas, no vamos a detenernos aquí en el análisis de lo que es una Persona divina: es una materia propiamente teológica que no nos corresponde abordar. Pero hay otro aspecto del problema que, si bien es puesto a la luz por la fe, representa una auténtica interrogante filosófica: en Cristo hay una naturaleza humana perfecta y, sin embargo, no se da en él una persona humana. Primer dato importante: hay un caso, luego no existe contradicción *in terminis* (*ex esse ad posse valet illatio*), en que la personalidad está separada de la naturaleza. Luego la personalidad es algo distinto de la naturaleza que si

llega a faltar no afecta la integridad esencial específica del sujeto. ¿Qué es una persona? ¿Cuál es el constitutivo formal de la personalidad? Trataremos de responder anticipando que estamos en presencia de una cuestión sutilísima, y no por ello menos real, cuya solución dista de ser unánime; la división de pareceres dura ya siglos y no se ve atisbo de unidad. Este hecho nos indica ya algo: la argumentación no tiene evidencia matemática. Diremos algo más: todas las soluciones tienen algún punto débil, lo que no implica que todas sean necesariamente falsas, porque las últimas formalidades metafísicas implican casi necesariamente una dura prueba de nuestro entendimiento, para el cual la abstracción representa siempre un penoso esfuerzo.

112. ¿Qué es una persona? Buscamos aquí la significación metafísica de la expresión. Boecio (†526) definió la persona como "una sustancia individual de naturaleza racional" (cf. Patrología Latina de Migne, vol. 64, columna 1343). La noción de persona equivale a la de supósito racional; de tal manera que "personalidad" significa "supositalidad racional". Los mismos elementos que constituyen a un supósito constituyen a una persona, con el único aditamento de que la persona designa un caso especial de supósito: el racional (cf. De unione Verbi incarnati, a.1, in c; De potentia q.9, a.1, in c. et ad 1). Esta observación nos permite despreocuparnos de la expresión "supósito" ya que corresponde a los seres corpóreos exclusivamente tales, los que no son objeto de la metafísica. Por lo demás lo que va a decirse de la persona vale, quitada la característica "racional", de todo supósito.

La primera característica de la persona es su ser sustancial. En efecto, puesto que se trata de un ser individual, forzosamente habrá que referirse a la raíz de la individualidad, la cual es la sustancia; ya se ha dicho que los accidentes no se individualizan sino en razón de la sustancia en que inhieren (cf. De potentia q.9, a.1, ad 8m). Se trata además de una sustancia primera, es decir, no de un universal que expresa la esencia, sino de un singular concreto. Y afirmamos, en tercer lugar, que la persona corresponde a una sustancia completa, y no sólo completa en la

razón de sustancia, sino aun completa bajo la razón de especie: ni una mano es persona por el primer capítulo, ni tampoco lo es un alma humana separada de su cuerpo, por el segundo (cf. Summa Theol. I, q.29, a.1, ad 5m). Pero todo lo dicho hasta aquí conviene no sólo a la persona sino también al individuo y sabemos, por ejemplo, de Nuestro Señor Jesucristo que individuo y persona no son lo mismo (cf. Summa Theol. III, q.2, a.2, ad 3m). Es pues necesario admitir que pertenece a la noción de persona aquella incomunicabilidad que hace imposible el que el individuo se encuentre asumido por otra persona (cf. Summa Theol. I, q.29, a.1, ad 2m). Es esta última característica lo típico de la persona. Por eso, cuando se dice en la célebre definición de Boecio que la persona es una sustancia "individual", ello quiere decir "incomunicable" en el sentido recién expresado, sin que baste, en modo alguno, la simple noción de individuo.

De lo dicho se desprende que la persona indica una realidad completísima en el género de sustancia (cf. Contra Gentes 4, 38).

La persona es el sujeto del existir; es lo que existe; es quien existe. La naturaleza, por el contrario, no es el sujeto del existir sino aquello en lo cual o según lo cual existe el sujeto; es la determinación específica según la cual el supósito o persona posee la existencia. Estos conceptos se expresan de otro modo, según la terminología de Santo Tomás, diciendo que la persona "*est id quod est*" (cf. Summa Theol. III, q.17, a.2, in c); y la naturaleza "*est id quo aliquid est*" (cf. Quodlib; 9, q.2, a.2, in c). Nótese la diferencia con que esta terminología se emplea aquí y cuando se trata del problema de la esencia y la existencia.

La persona es, además, el sujeto último de atribución de las operaciones (cf. Summa Theol. III, q.2, a.3, in c). Volviendo a la terminología comentada recién, la persona es quien opera; la naturaleza es aquello mediante lo cual opera la persona: "*persona est id* ***quod*** *operatur, natura vero est id* ***quo*** *persona operatur*". La razón está en que sólo la persona es un todo completo (Summa Theol. II-II, q.58, a.2, in c; III, q.3, a.2, ad 3m).

La doctrina expuesta hasta aquí representa más o menos el común sentir de la escolástica. Advirtamos, para terminar este párrafo, que frecuentemente los modernos tomistas emplean la

palabra "subsistencia" por "personalidad"; no siempre la emplea Santo Tomás en tal sentido, v. gr.: De potentia q.9, a.1, ad 4m.

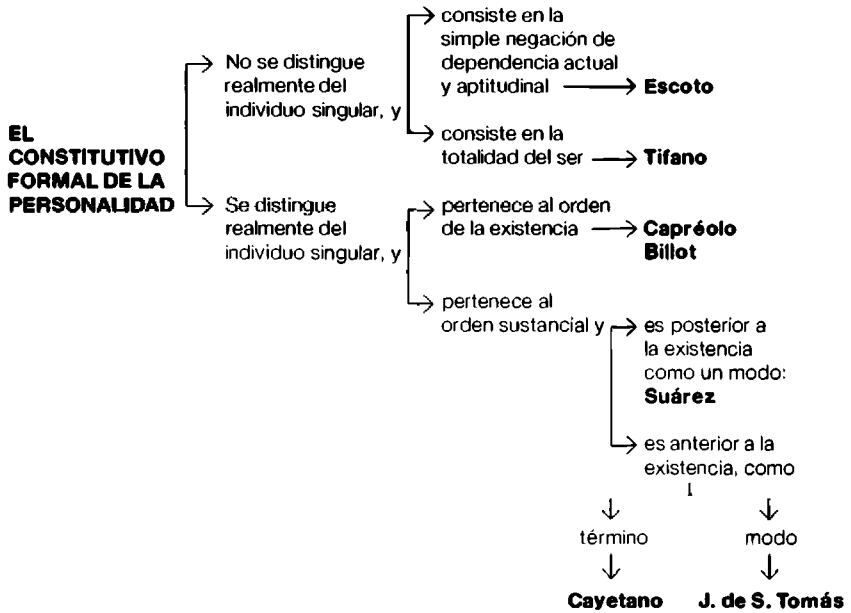
113. El constitutivo formal de la personalidad.– Lo anterior representa una caracterización de la persona: no existe, por lo tanto, ese grado especial y nobilísimo del ser que es el supósito racional (Summa Theol. I, q.19, a.3, ad 2m) si no se dan los elementos expuestos. Pero ahora se plantea un segundo problema: ¿Cuál es el constitutivo formal de la personalidad? En otras palabras, cuál es el elemento ontológico de cuya presencia se desprenden las características concretas que se dan en toda persona. ¿Es una realidad? ¿Es algo positivo, o meramente negativo? ¿En qué orden de realidades se sitúa?

El problema es complejo. No parece que Santo Tomás lo haya planteado explícitamente en sus obras; de ahí que diversos autores propongan soluciones contradictorias y pretendan, a pesar de ello, fundarse en Santo Tomás. No es este el lugar de hacer una investigación profunda del problema, pero conviene advertir que hay textos del Angélico susceptibles de diversa interpretación.

Las opiniones se dividen, en primer lugar, acerca de si la persona añade algo positivo al individuo singular, o no. En la posición negativa militan Escoto (†1308) y Tifano (†1641). Para el primero la personalidad ontológica no envuelve sino la doble negación de dependencia: actual y aptitudinal. No es por lo tanto persona la humanidad de Cristo porque tiene dependencia actual del Verbo; ni lo es el alma humana porque dice relación aptitudinal al cuerpo (Op. Oxon. 3, d.1, n.17). Claudio Tifano señala como constitutivo formal de la personalidad, la totalidad del ser: si es un todo "cerrado", por así decir, es persona; si está unido a otro, no lo es ("Declaratio... de hypostasi et persona". Paris 1881, pp. 39s, 120s). Ambos convienen en que la personalidad no se constituye por algo realmente distinto del individuo singular; es una entidad de razón justificada desde un ángulo negativo para el primero y positivo para el segundo.

El segundo grupo de opiniones afirma que el constitutivo

formal de la persona estriba en una realidad distinta del individuo singular, pero se dividen al asignar el orden en que tal realidad debe ubicarse. Para algunos, tomistas también, esta realidad se sitúa en el plano de la existencia: es el existir sustancial. Tal es la opinión probablemente de Capréolo (†1444) y, entre los modernos, del Cardenal Billot (†1931). En Cristo, pues, no hay persona humana porque sólo hay una existencia sustancial: la del Verbo. Otros sitúan el constitutivo formal de la personalidad en el plano sustancial, pero dividen a su vez: tal realidad es posterior a la existencia para Suárez (Disp. Metaphysicæ; d.34, sect.4, n.23s); anterior a ella para el Cardenal Cayetano (In Summa Theol. III q.4, a.2) a quien siguen generalmente los tomistas. Pero aun la sentencia de Cayetano ofrece base para interpretaciones encontradas. Unos, como Garrigou-Lagrange ("De Christo Salvatore", Turín 1945, pp.116ss) interpretan dicha realidad sustancial como un modo, concepción contra la cual se dirigen numerosas objeciones de los adversarios; otros, como el P. Manuel Cuervo O.P. (Suma Bilingüe, B.A.C., vol. XI, Madrid 1960, pp.136s) rechazan como antitomista la concepción del "modo" y propician la de "término". Hay que decir, en honor a la verdad, que Cayetano jamás empleó la expresión "modo sustancial" para definir el constitutivo formal de la personalidad. El siguiente cuadro sinóptico agrupa orgánicamente las principales sentencias ya expuestas:



114. Crítica de las diversas posiciones.– Es obvio que no es posible hacer aquí un examen a fondo del contenido, valor y debilidad de cada uno de los sistemas expuestos. En primer lugar porque la misma exposición ha sido muy esquemática y, enseguida, porque su valoración científica supondría una extensión bastante superior a lo que la finalidad de este curso y el tiempo disponible permiten. Resumiremos, pues.

La principal objeción que presenta la posición de Escoto nace de que la personalidad es algo perfectísimo en el orden natural y repugna atribuir tal perfección a simples negaciones. Toda negación se funda sobre una afirmación y aun cuando algo positivo se exprese mediante conceptos negativos, como la simplicidad mediante la indivisión por ejemplo, más allá de lo negativo hay una realidad que es lo que precisamente justifica la negación.

La opinión de Tifano también presenta dificultades, las que en parte son asimilables a las de la sentencia escotista. Si

la personalidad sólo presenta distinción de razón con respecto al individuo, hablando con propiedad no se ve por qué haya de negarse la personalidad toda vez que nos encontramos en presencia de un individuo completo. El caso de naturaleza humana del Señor carente de personalidad humana recibe en la posición de Tifano una solución nominalista: nada real falta que justifique la ausencia de la persona.

La tercera línea de solución, que se dice ser la de Capréolo, y que defienden muchos modernos (Billot, Mattiusi, De María, Dezza), tropieza con una objeción fundamental: la existencia no puede pertenecer, en modo alguno, a la noción de un ser creado. Admitir lo contrario sería echar por tierra el principio metafísico fundamental de la distinción real entre esencia y existencia en todo ser creado. Hay textos explícitos de Santo Tomás que difícilmente pueden interpretarse en otro sentido que el opuesto a la posición de Billot: "*Esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua Aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur sicut habentem esse*" (Summa Theol. III, q.17, a.2, ad 2m). "*Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, quia tamen pertinet ad suppositum, et non est de ratione naturæ, manifestum est quod suppositum et natura non sunt omnino idem in quibuscumque res non est suum esse*" (Quodlib; 2, q.2, a.2, ad 2m). En estos textos el Angélico nos presenta a la persona como el sujeto poseedor de la existencia, luego, algo realmente distinto de ella. Hay como una actuación sucesiva entre estas realidades: la naturaleza es potencia con respecto al supósito o persona que la actúa y que, a su vez, representa potencialidad con respecto al existir.

La sentencia de Suárez presenta diversos inconvenientes. En primer lugar el de admitir la identidad real entre la esencia y la existencia, y por eso acude para asignar el constitutivo formal de la personalidad a un modo sustancial posterior a la existencia. Enseguida todas las dificultades inherentes a concebir dicho "modo" en sí mismo. Y, por último, las que derivan precisamente de la posterioridad del modo con respecto a la sustancia ya existente: un tal modo necesariamente es accidental y ya se ha dicho que la persona es algo que pertenece al orden de la sustancia.

De los dos caminos un tanto divergentes que toman la generalidad de los tomistas, el que señala la personalidad como efecto de un modo sustancial anterior a la existencia tropieza con las dificultades de explicación de la naturaleza modal. Cuervo considera esta posición como influida por el suarezismo. En realidad, como se dijo más arriba y como los mismos adversarios lo admiten, no se encuentra en Cayetano el concepto del modo sustancial.

La última posición es la que parece ofrecer una solución más satisfactoria al problema que nos ocupa: es la del Cardenal Cayetano (†1534). Oigámoslo a él mismo: "Esta realidad (la personalidad) pertenece reductivamente al género de la sustancia... No es, sin embargo, una diferencia, hablando propiamente; es el término último y como tal, puro, de la naturaleza de la sustancia. Digo así tres cosas. Primero: Término de naturaleza. Se prueba: para la naturaleza estar personalizada es estar terminada como naturaleza, y personalizar una naturaleza es terminarla. La naturaleza humana en Cristo está personalizada por el Verbo porque está terminada por la persona del Verbo... Segundo: Término último. Una naturaleza jamás está definitivamente terminada si no está personalizada. Sea lo que fuere de su individuación, mientras no esté personalizada no tiene su última terminación. Esto sucede en la humanidad de Cristo: es en si misma singular y terminable por la persona del Verbo o por la suya propia. De hecho está terminada por la persona del Verbo... Tercero: término puro. Agrego estas palabras no por necesidad, sino en vista de una mayor explicación... Determinar, como tal, no incluye ninguna causalidad... la persona como *terminans naturam* no indica causalidad alguna por relación a la naturaleza terminada. Así, el término se encuentra no sólo fuera de las causas extrínsecas, sino también fuera de las intrínsecas. La personalidad no se encuentra en el género de la causa formal ni en el de la causa material con respecto a la naturaleza, sino simplemente, como su término. La naturaleza singular sin personalidad es incompleta; la persona importa la máxima complexión. Es lo mismo que decir: la persona comporta el último término de la naturaleza" (In Summa Theol. III, q.4, a.2, X).

A esclarecer la noción de término ayuda el siguiente texto de Santo Tomás: "Lo perfecto... es terminado y absoluto, no dependiente de otro... Se llama término aquello que es lo último de una cosa cualquiera, de tal modo que nada de lo que pertenece al primer terminado está fuera del mismo término y todas las cosas que le son propias (al primer terminado) se contienen dentro del mismo (término). Y dice (Aristóteles) 'primer' (terminado) porque sucede que lo que es lo último del primero es principio del segundo..." (In V Metaphysicorum; lectio 19, 1044). Que Santo Tomás atribuye a la personalidad una realidad positiva se desprende inequívocamente de su afirmación de que "si en la naturaleza humana de Cristo hubiera preexistido una persona humana, habría sido necesario (para la unión hipostática) que tal persona se hubiese corrompido" (Summa Theol. III, q.4, a.2, in c). En el mismo lugar afirma que "la persona no se presupone a la asunción (por el Verbo) de la naturaleza humana, sino que se presenta como su término". Digamos para concluir que la existencia es el término extrínseco de la personalidad: la personalidad constituida se ordena trascendentalmente al existir.

5. Consideraciones comunes a los nueve géneros de accidentes

115. La noción de accidente.– Lo dicho anteriormente al tratarse del concepto de sustancia (N°98), ha de tenerse presente ahora porque "en la definición de cualquier accidente es necesario poner el propio sujeto" (In IX Metaphysicorum; lectio 1, 1768). "El accidente depende del sujeto, aun cuando el sujeto no sea de la esencia del accidente; como la creatura depende del creador y, sin embargo, el creador no es de la esencia de la creatura, de modo que sea necesario poner una esencia exterior en su definición. Más los accidentes no tienen ser sino en cuanto están en un sujeto y, por lo tanto, su quididad depende del sujeto, y por esto es preciso poner el sujeto en la definición del accidente" (In VII Metaphysicorum: lectio 4, 1352).

Más propiamente que "ser" (*ens*), el accidente se dice "ser de un ser" (*ens entis*) (In XII Metaphysicorum; lectio 1, 2419). Otra expresión sirve para caracterizar la entidad accidental por referencia a la sustancia: la sustancia "es", simplemente; el accidente es algo "según lo cual" o "por lo cual" alguien (la sustancia) es (ibid).

La noción de accidente se expresa, como ya se dijo, diciendo que es "aquella quididad o esencia a la cual compete existir en un sujeto" (Summa Theol. III, q.77, a.1, ad 2m).

Este "ser en un sujeto" requiere cierta explicación. La forma existe en la materia, y no es accidente: la razón es porque la existencia no conviene a la materia ni a la forma separadas, sino al compuesto (cf. In V Metaphysicorum; lectio 2, 775), en tanto que sustancia y accidente tienen cada cual su propia existencia (Quodlib; 9, q.2, a.2, in c) y, por lo tanto, no forman una unidad esencial como aquéllas, sino sólo accidental (De veritate q.3, a.7, ad 2m). El mismo género de argumentación vale para la consideración de que las partes esenciales están "en" la naturaleza: esto es más bien estar "dentro" que "en". Tampoco es el caso del accidente semejante al de una parte integral, p. ej.: una mano, que está en un todo, ya que la parte integral tiene naturaleza sustancial. El ser "en otro" del accidente es del tipo de la inherencia que no incluye la característica de parte ni de coprincipio, sino de forma sobreañadida y causada por el principio de la sustancia (Contra Gentes 4, 14). El accidente, pues, representa una actualidad de la sustancia: "Todo sujeto se compara a su accidente como potencia a acto" (De spiritualibus creaturis a.3, in c). Sin embargo, y sin que esto signifique contradicción con lo anterior, el sujeto del accidente ha de ser un ente en acto; es decir, ha de poseer la actualidad sustancial. Por eso no puede decirse que la forma inhiera en la materia, ya que la materia de ningún modo es ente en acto (ibid.). "El sujeto se refiere de tres maneras al accidente. Primero, proporcionándole base de sustentación, pues el accidente no subsiste *'per se'* sino que se apoya en el sujeto. Segundo, como potencia a acto, pues el sujeto está bajo el accidente como una potencia de actividad. Tercero, como causa a efecto, pues los principios del sujeto son también principios del accidente" (De virtutibus in communi; a.3, in c).

116. ¿Puede un accidente ser sujeto de otro? La respuesta se basa en una distinción. Si entendemos por sujeto aquello a lo cual le compete existir en sí, es evidente que en tal sentido jamás puede un accidente ser sujeto de otro. Podría expresarse esto mismo diciéndose que un accidente no puede ser sujeto último, o sujeto "*quod*" de otro.

Pero si consideramos que un accidente puede estar en potencia respecto de otro, como, por ejemplo, la superficie lo está por respecto del color, o una potencia del alma lo está respecto a un hábito, en tal sentido se puede decir que un accidente es sujeto de otro. Paralelamente a lo dicho antes se trataría de un sujeto próximo, no último; sujeto "*quo*", no "*quod*". Resume esta doctrina Santo Tomás diciendo que "un accidente no puede proporcionar sustentación a otro, pero el sujeto recibe un accidente por medio de otro" (De virtutibus in communi; a.3, in c). "*Accidens enim accidenti no accidit, nisi quia ambo eidem accidunt*" (IV Metaphysicorum; c.4, 342; cf. etiam in IV Metaphysicorum; lectio 7, 635; Summa Theol. III, q.77, a.2, ad 1m).

117. Distinción entre sustancia y accidentes.– Los antiguos mecanicistas y materialistas, y modernamente Descartes, han rechazado la real distinción entre sustancia y accidente. Dos vías pueden servir para probar tal distinción real.

La primera, por los conceptos adecuados adecuadamente distintos. Las nociones de sustancia y accidente, explicadas anteriormente, se excluyen mutuamente: "*in se*" e "*in alio*" son conceptos objetivos inconfundibles y de los cuales ninguno está implicado en el otro. Si el accidente exige un sujeto de inhesión, eso no quiere decir que se defina incluyendo en su esencia la esencia del sujeto; éste es simplemente una condición de existencia. La noción de accidente incluye una relación a la sustancia, pero no una identificación con ella.

La segunda vía es experimental: arranca de la mutación y de la separabilidad. Es un hecho innegable que las sustancias singulares, conservando su individualidad, cambian en diversos aspectos. Un viviente crece cuantitativamente; un hombre adquiere ciencia y virtudes o vicios. Es él mismo y sin embargo hay en él nuevas realidades. Santo Tomás resume este argumento diciendo que "nadie, a no ser que se trate de un loco, opina que los actos y hábitos del alma sean su misma esencia" (De spiritualibus creaturis a.11, ad 1).

118. Separabilidad de los accidentes respecto de la sustancia.– No se trata aquí de una tal separabilidad que incluya solamente la persistencia de la sustancia y no de los accidentes separados; tal separabilidad es una consecuencia de la distinción real entre sustancia y accidentes. El problema estriba en averiguar si pueden continuar existiendo los accidentes, o por lo menos algunos de ellos, actualmente separados de toda sustancia como sujeto de inherencia. La naturaleza no proporciona ejemplo alguno de tal separación; la revelación nos indica que tal es el caso de la Eucaristía. Su realidad incluye, pues, su posibilidad, pero es necesario explicar más esta última y es ésta una tarea propiamente filosófica.

En primer lugar parece que ha de concederse que hay algunos accidentes que no pueden existir separadamente de la sustancia en que inhieren: así, por ejemplo, un acto de pensar o un hábito de virtud. Pero esto no arranca propiamente de su naturaleza de accidentes, sino de 'tales' accidentes.

No puede metafísicamente demostrarse la imposibilidad de que algún accidente pueda existir separado de la sustancia. La razón es simple: porque la actual existencia en otro no pertenece a la esencia del accidente, y esto porque, como tantas veces se ha dicho, el existir no entra en la definición de ningún ser creado. En el accidente separado continúa la aptitud y la exigencia de subsistir en un sujeto, cuyo papel y eficiencia pueden ser suplidos al menos por la omnipotencia divina. Y nótese que en este caso no son accidentes de Dios: no hace Él el papel de sustancia predicamental, sino que suple por una causalidad eminente lo que connaturalmente debería aportar la sustancia. Es como si un hombre hace girar el eje de un motor eléctrico: no es que el hombre se haya transformado en electricidad: simplemente produce un efecto, la rotación, que de suyo en el motor es producido por la corriente eléctrica, pero lo produce de otro modo. Si, pues, el accidente: a) es realmente distinto de la sustancia: b) su esencia no incluye la actual existencia en la sustancia, y c) el papel de la sustancia puede ser suplido, no se ve por qué haya de negarse la posibilidad de su separación o, por lo menos, no es posible demostrar que haya contradicción en el

concepto de accidente actualmente separado de la sustancia (cf. Summa Theol. III, q.77, a.1, in c. et ad 2m).

119. El existir del accidente.– Santo Tomás atribuye al accidente un existir distinto del de la sustancia: "El existir no se atribuye con verdad y propiamente sino a la cosa que subsiste *'per se'*. Pero a ésta se le atribuye un doble existir. Uno que resulta de aquellas cosas de las cuales se integra su unidad, el cual es el existir propio del supósito, el existir sustancial. Otro existir se atribuye al supósito al margen de los elementos que lo integran, el cual es un existir sobreañadido, el existir accidental...". "En Cristo hay un existir sustancial, en cuanto el existir es propio del supósito, pero hay en él una múltiple existencia accidental (Quodlib; 9, q.2, a.2, in c). Hablando de la relación "que adviene realmente a la sustancia y que tiene el ser último y más imperfecto", dice que "en nosotros las relaciones tienen un ser dependiente, porque su existir es otro que el existir de la sustancia... porque todos los accidentes son formas sobreañadidas a la sustancia y causadas por los principios de la sustancia y, por eso mismo, es necesario que su existir sea sobreañadido al existir substancial y dependiente de él; y su existir (el de los accidentes) es en tanto anterior o posterior cuanto la forma accidental según su propia razón sea más próxima a la sustancia, o más perfecta" (Contra Gentes 4, 14; De potentia q.8, a.1, ad 5m).

Lo anteriormente dicho es un corolario de la afirmación básica de que potencia y acto están dentro de un mismo género: "En todos los términos anteriores que significan los diez predicamentos, algo se dice en acto y algo en potencia. Y de aquí se desprende que cada predicamento se divide según acto y potencia" (In V Metaphysicorum; lectio 9, 897).

120. Los accidentes propios del objeto de la metafísica.– Ya se dijo antes que no todos los géneros supremos que se agrupan bajo la común y analógica noción de accidente caen dentro del objeto de la metafísica. La razón está en que todos aquellos que

necesariamente implican la materia quedan automáticamente fuera del tercer grado de abstracción. Es obvio que la cantidad se encuentra en este caso. Lo mismo puede decirse del "donde", de la "situación" y del "hábito" (se trata aquí del hábito que constituye un predicamento; no del que es especie del predicamento de cualidad, el que puede ser perfectamente independiente de la materia). El "cuando" también incluye la materia porque depende del tiempo y el tiempo a su vez depende del movimiento corpóreo. Finalmente, los predicamentos de "acción" y "pasión" suponen también el movimiento corpóreo; la acción espiritual se reduce al predicamento de cualidad. Así, pues caen directamente dentro del objeto formal *"quo"* de la metafísica los predicamentos de cualidad, al menos en algunas de sus especies, y de relación. A ellos dedicaremos lo que resta.

6. Del predicamento de cualidad

121. La noción de cualidad.– La idea de cualidad sugiere de inmediato el concepto de diferencia o determinación. Si comparamos la cualidad con la cantidad, por ejemplo, vemos que ésta no incluye una determinación definible, algo quiditativo en la cosa misma. Mientras la cantidad se relaciona fundamentalmente con la materia, la cualidad es un elemento correlativo a la forma.

Lo dicho nos lleva a una distinción necesaria en el uso de la palabra "cualidad". Puede entenderse como "diferencia en la sustancia, es decir, diferencia en virtud de la cual algo difiere sustancialmente de otra cosa, la cual (diferencia) pertenece a la definición de la sustancia" (In V Metaphysicorum; lectio 16, 987). Tomada la cualidad en este sentido es un elemento sustancial o esencial (cf. Summa Theol. I-II, q.49, a.2, in c). Evidentemente no es este sentido el que aquí nos interesa: tratamos ahora de la "cualidad accidental" la que, precisamente, no modifica la sustancia de tal modo que cambie su especie.

La cualidad accidental o predicamental es "un modo de la sustancia que importa cierta determinación en alguna medida, la que constituye una diferencia" (loc. cit.). No debe causar extrañeza la aparente imprecisión de términos empleada: esta-

mos tratando de precisar la naturaleza de uno de los géneros supremos del ser, el cual precisamente por su característica de "supremo" excluye a otro género unívoco superior y, por eso mismo, no permite una definición esencial. Lo más que podemos en esta materia es describir, de tal modo que alcancemos intelectualmente la intuición del concepto. La descripción tomista reproducida más arriba nos habla de un "modo" de la sustancia. No se trata aquí de lo que posteriormente lleva el nombre de "modos" sobre todo en la filosofía suareziana. Para Santo Tomás "modo" es una expresión casi equivalente a "género supremo" (cf. In V Metaphysicorum; lectio 9, 890-893; y, especialmente, De veritate; q.1, a.1, in c): "Hay pues, diversos grados de entidad según los cuales se conciben (*accipiuntur*) los diversos modos de existir (*essendi*) y según estos modos se conciben los diversos géneros de las cosas. Con el nombre de sustancia se expresa cierto modo especial de existir, es decir '*ente per se*' y así sucede en los demás géneros" (cf. De veritate; q.21, a.1, in c). Al decirse que este modo es "de la sustancia" se quiere expresar que estamos en presencia de un accidente, "*ens in alio*". Las palabras "que importan cierta determinación" están referidas a "en alguna medida" y dan a entender que se trata de un grado de ser diferenciado. La mayor o menor magnitud de una cantidad no indica la posibilidad de un nuevo concepto. No tengo nuevos elementos definibles si un perro ha crecido; en cambio sí tengo elemento quiditativos novedosos en presencia de una virtud adquirida o un vicio contraído. Pero estos elementos quiditativos no alcanzan a modificar o mudar el ser sustancial para convertirlo en otro. Vemos, a través de este análisis, como la cualidad es, en cierto modo, más íntima al ser que la cantidad, precisamente por su vinculación con la forma. Los autores describen la cualidad como "el accidente que determina y perfecciona la sustancia en sí misma, en razón de la forma". Al decirse que perfecciona la sustancia "en sí misma" se excluyen la relación y los últimos seis géneros supremos; con las palabras "en razón de la forma" se excluye la cantidad.

De lo anterior se desprende una consecuencia importante: la cualidad no incluye necesariamente a la materia, al

menos en todas sus manifestaciones. De aquí que sea un predicamento que puede considerarse bajo el tercer grado de abstracción, objeto formal *quo* propio de la metafísica. Esto no significa que toda la cualidad sea independiente de la materia necesariamente; pero tampoco que la incluya. La división de la cualidad hará ver con mayor claridad esto último.

122. División de la cualidad.– La división más usual de la cualidad trae su origen de Aristóteles, quien la propuso en su obra acerca de las categorías o predicamentos (cap. 8), sin considerarla como absoluta ni como adecuada, usando este último término en sentido filosófico. El Angélico, sin embargo, considera exhaustiva la división propuesta por el filósofo de Estagira (cf. Summa Theol. I-II, q.49, a.2, in c).

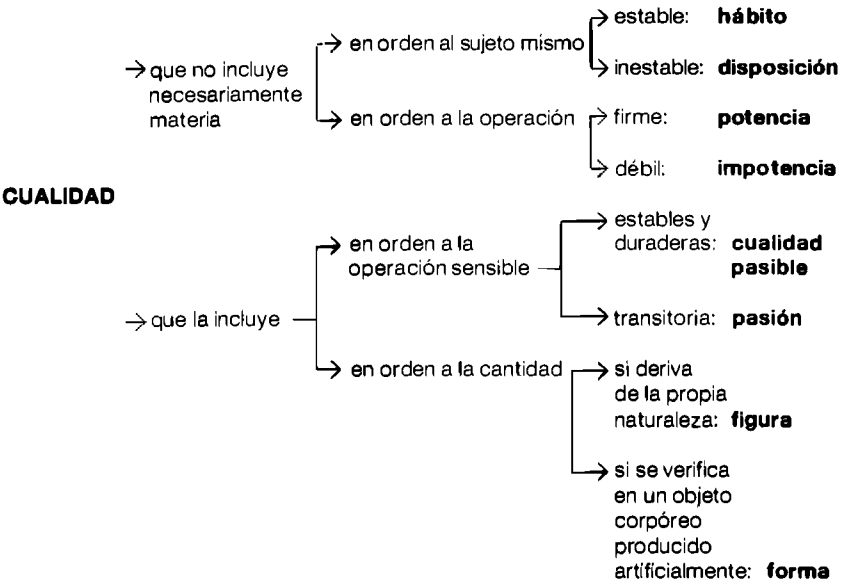
Las cualidades pueden dividirse primeramente (aunque esta división no es explícitamente propuesta por Santo Tomás), en aquéllas que no incluyen necesariamente elementos materiales y las que los incluyen. Las primeras, que nos interesan más directamente, pueden ser determinaciones del sujeto en orden a la naturaleza misma de la cosa o a su acción. En el primer caso, si tales determinaciones tienen carácter de estabilidad, estamos en presencia de los "**hábitos**"; si, por el contrario, carecen de dicha nota, tenemos las "**disposiciones**". Si las determinaciones cualitativas se refieren a la operación, dan origen a las "**potencias**"; si se trata de principios próximos de operación, los cuales, si son débiles, constituyen la "**impotencia**".

Pasando al terreno de las cualidades que entrañan necesariamente elementos materiales, pueden distinguirse cualidades referidas a la acción sensible o a la cantidad. Entre las primeras encontramos cualidades que, o son el resultado de una alteración, o causan una alteración. Si son estables y duraderas, (por ejemplo: una propiedad química) se denominan "**cualidades pasibles**" (*patibiles qualitates*); de lo contrario "**pasiones**". En el campo de las determinaciones cuantitativas existen las cualidades que provienen de la determinación de la cantidad, la cual procede en los seres naturales, en definitiva, de la forma

sustancial, al menos hasta un cierto punto y, por eso mismo, ayuda a reconocerla; esta cualidad se llama "**figura**"; si la disposición de las partes se considera en objetos que son productos de la industria humana, estamos en presencia de la cualidad "**forma**".

La división anterior, y la terminología a que da origen, contienen un escollo considerable que se funda en el empleo de diversos términos que tienen aquí un sentido muy diverso del que se les da en otras partes de la filosofía y, aun, de la misma metafísica. Así, el "hábito" de que aquí se trata no es, en modo alguno, el modo de ser que corresponde al décimo predicamento y que lleva el mismo nombre. La "potencia" no es en este lugar el coprincipio del ser que se contradistingue del acto, sino, en un cierto sentido, lo contrario. El principio operativo próximo de una sustancia creada (tal es la potencia-cualidad) es precisamente una actualidad. La "pasión" de que aquí se habla no se identifica con el sexto predicamento que lleva idéntica denominación. Finalmente, la cualidad "forma" no debe identificarse con el coprincipio del ser corpóreo que lleva el mismo nombre: mientras éste es algo únicamente inteligible, aquella es precisamente una determinación externa y directamente sensible. Sólo una atención a esta equivocidad permitirá no confundir las realidades diferentes que se expresan con palabras idénticas.

La división de la cualidad puede expresarse en el siguiente esquema:



123. El hábito.– Ya Aristóteles y después de él Santo Tomás, habían advertido la diferencia que existe entre el hábito como predicamento y como especie de la cualidad (cf. V Metaphysicorum; c.20; S. Th. In hoc loco, 1062-1064; Summa Theol. I-II, q.49, a.1, in c). Mientras el hábito-predicamento es un modo de ser que afecta a un sujeto en cuanto está revestido o adornado por otra realidad, la cual tiene un ser sustancial propio y da origen a un ser accidental en el que la posee, el hábito-cualidad no incluye, en modo alguno, una entidad externa sustancial en virtud de la cual se modifica el sujeto. Y vale la pena decir, de paso, que la naturaleza del hábito-cualidad es mucho más inteligible e importante que la del hábito-predicamento.

Aristóteles define el hábito como "una disposición según la cual lo dispuesto se dispone bien o mal, sea en sí mismo, sea en orden a otro" (V Metaphysicorum; c.20). No es sencillo expresar el contenido del concepto "disposición". En primer lugar ha de afirmarse que la disposición sólo puede verificarse donde hay

composición de partes y consiste en "el orden de las partes del que tiene partes" (ibid, c.19 y Summa Theol. in hoc loco; cf. etiam Summa Theol. I-II, q.49, a.1, ad 3m). Una primera conclusión será, pues, que un ser absolutamente simple es incapaz de hábitos. Este orden o armonía no es, en el caso de los hábitos, de naturaleza corpórea, sino que se refiere, sea a la sustancia misma, sea a la operación (cf. In V Metaphysicorum; lectio 20, 1058-1059). Pero este orden, sea del sujeto considerado en sí mismo, sea considerado como ordenado a otra cosa, siempre requiere un término o finalidad por relación al cual pueda establecerse realmente dicho orden: "La disposición importa cierto orden, como se ha dicho (Summa Theol. I-II, q.49, a.1, ad 3m). Por lo cual no se dice que alguno se dispone por la cualidad sino en orden a algo" (Summa Theol. I-II, q.49, a.2, ad 1m). Si el ser una disposición puede considerarse como elemento genérico en la definición de hábito, el que tal disposición sea buena o mala constituye una característica especial que diferencia al hábito y a la disposición de las otras especies de cualidad: "Y si añadimos 'bien o mal', lo cual pertenece a la noción de hábito, es necesario que se tome en cuenta el orden a la naturaleza, que es el fin" (ibid). Es pues la referencia al fin lo que autoriza a juzgar si un hábito determinado dispone bien o mal a su sujeto.

Conviene en este punto aclarar el doble empleo que se hace de la palabra "disposición". La hemos encontrado como elemento genérico de la definición de "hábito" y aparece en el esquema de la división de la cualidad como contradistinguida del hábito. ¿Es que no hay sino una diferencia de intensidad y, por lo tanto, no constituye más que una especie de cualidad? No parece que Aristóteles haya afirmado una distinción muy profunda entre hábito y disposición; e incluso tal parece haber sido la posición hasta Santo Tomás y aun en la primera época del Angélico. En su madurez, concretamente en la Suma Teológica, distingue el Aquinate dos acepciones distintas de la palabra disposición: una genérica, que es la que se emplea en la definición del hábito, y otra específica, que se contradistingue de éste. En el sentido específico, la disposición constituye un orden que se remueve con facilidad, es "*facile mobilis*", al paso que el hábito se muda

difícilmente, es "*difficile mobilis*". Podría pensarse que esta distinción tiene un fundamento muy accidental y así puede suceder en realidad cuando una cualidad comienza a inherir y aun no alcanza su desarrollo normal. Pero existen, por otra parte, disposiciones que, por su naturaleza misma, son fácilmente amisibles y, puesto que su inestabilidad radica en la naturaleza misma y no en una situación accidental, estamos aquí frente a una cualidad opuesta al hábito. La ciencia, dentro de esta perspectiva, es un hábito; la opinión, una disposición (cf. Summa Theol. I-II, q.49, a.2, ad 3m).

¿Qué requisitos son necesarios para que pueda darse un hábito? El primero ya está señalado: potencialidad en el sujeto. "Por lo tanto, si existe algo cuya naturaleza no está compuesta de potencia y acto, y cuya sustancia sea su operación, y que exista en razón de sí mismo, allí no caben el hábito ni la disposición, como es evidente en Dios" (Summa Theol. I-II, q.49, a.4, in c). El segundo requisito consiste en que el sujeto eventual del hábito pueda ordenarse a diversos objetos; si está determinado a un solo objeto, la sola naturaleza es principio suficiente de ordenación. El tercero consiste en que, supuesta la pluralidad de objetos, pueda el sujeto ordenarse de diversa manera con respecto a cada uno de ellos, es decir bien o mal (ibid,). En esto último se aprecia muy claramente la distinción entre el hábito y la potencia. La potencia, sujeto de un hábito, puede ordenarse diversamente hacia un objeto, así, por ejemplo, la voluntad puede referirse bien o mal respecto de lo ajeno; el papel del hábito es precisamente determinar la potencia en un sentido (cf. Summa Theol. I-II, q.49, a.4, ad 3m).

Pongamos aquí de relieve un último problema acerca de la naturaleza de los hábitos: ¿Está todo hábito orientado hacia la operación? ¿O hay hábitos ordenados a la operación y otros que carecen de tal ordenación?

La definición de Aristóteles y el comentario de Santo Tomás parecerían insinuar una solución que optara por la segunda posición. Una distinción hace, sin embargo, plenamente satisfactoria la primera. Es cierto que hay hábitos que disponen al sujeto en sí mismo, pero como la naturaleza se ordena a la operación, con-

secuencialmente estos hábitos se ordenan a la operación. Estos hábitos, pues, secundariamente se refieren a la operación: no en virtud de su propio sujeto, el cual no es operativo por sí mismo, sino a través de las formas accidentales, por medio de las cuales opera el sujeto. Hay otros hábitos que inhieren en sujetos que son principios próximos de operación; éstos, en razón de su sujeto, importan primaria y principalmente orden a la operación. Lo dicho no debe hacer olvidar que, aun cuando el hábito radique en un sujeto que es principio próximo de operación, tiene una primera influencia en el mismo sujeto: lo "ordena", lo armoniza, lo perfecciona en su calidad de parte. A esto puede referirse Santo Tomás cuando afirma que "el hábito no sólo se dice disposición del todo, sino también disposición de la parte, la cual es parte de la disposición del todo" (In V Metaphysicorum; lectio 20, 1064). La relación de todo hábito a la operación, si bien de diverso modo, es doctrina de suma importancia y de aplicaciones capitales en la teología (cf. Summa Theol. I-II, q.49, a.3, in c).

123. Divisiones de los hábitos.– La primera división de los hábitos queda ya insinuada en la definición aristotélica: hay hábitos **entitativos** y **operativos**, según tengan por sujeto la sustancia misma o las potencias. No parece haber ejemplo en el orden natural de un hábito entitativo que tenga por sujeto al alma humana (cf. Summa Theol. I-II, q.40, a.2, in c); en el orden sobrenatural la gracia habitual es ejemplo típico (loc. cit; cf. Summa Theol. q.110, a.4, in c). Virtudes y vicios son hábitos operativos.

Desde el punto de vista del sujeto operativo en que radican los hábitos pueden ser: **intelectuales**, de la **voluntad** y de las **potencias sensitivas** (Summa Theol. I-II, q.50).

Atendido el origen de los hábitos se dividen en **adquiridos** e **infusos**; los primeros pueden originarse atendidas las solas fuerzas naturales, los segundos provienen de Dios y pueden ser infusos ***per se***, si de ninguna manera están al alcance de la actividad humana, o ***per accidens***, si lo están de suyo, pero Dios, libérrimamente, los infunde.

Mirando la esencia misma de los hábitos se dividen en **virtudes** o **vicios**, según dispongan bien o mal al sujeto.

Si un hábito tiende a la contemplación de la verdad es **especulativo**, si se refiere a la acción, es **práctico**.

Si se tiene en cuenta, finalmente, el objeto formal de los hábitos, aparece la variadísima gama de las virtudes y vicios, acerca de los cuales debería tratar la moral.

125. De la adquisición, aumento y pérdida de los hábitos. Aunque existen hábitos innatos, es decir potencialidades para captar los primeros principios del orden especulativo o moral en la experiencia concreta del ser, la inmensa mayoría de los hábitos se adquieren, crecen y pueden perderse. La importancia de los hábitos en la vida de un hombre es trascendental: constituyen determinaciones importantes en la acción, aportan agrado en su realización, rapidez en su ejecución y facilidad en su ejercicio (De veritate; q.20, a.2, in c). De aquí la preocupación por todo lo que concierne moralmente a ellos.

Dejando, pues, a un lado los hábitos innatos o naturales y los entitativos, podemos afirmar que la adquisición de los hábitos operativos depende de los actos de la correspondiente potencia: "por la multiplicidad de los actos se engendra cierta cualidad en la potencia pasiva y movida, la cual se denomina hábito" (Summa Theol. I-II, q.51, a.2, in c). La razón estriba en que lo que es pasivo y movido recibe una disposición, u ordenación, por parte del que mueve y esa disposición precisamente es el origen del hábito (ibid.). Sin embargo, puede plantearse una interrogante: ¿es posible que un solo acto engendre un hábito? Una distinción permite dar respuesta a este problema: si se trata de un hábito intelectual que procede de la evidencia de un objeto, es posible que un acto de intelección produzca el hábito; si se trata de la potencia apetitiva es necesaria la repetición de actos. La razón de esta doble solución está en que el hábito requiere un dominio sobre la potencia, una determinación; tal determinación puede ser instantánea, supuesto un objeto conocido como verdad. Pero si el objeto se considera

bajo la razón de bien, siendo posibles diversos ángulos desde donde captarlo e interviniendo diversos factores psicológicos, será normalmente necesaria la repetición para que el hábito domine la indeterminación de la potencia (Summa Theol. I-II, q.51, a.3, in c). Pero aún queda la posibilidad de que un acto sensible, dada la fuerza de atracción del objeto, funde un hábito (ibid.). De lo dicho se desprende que el interés o tendencia del sujeto hacia el objeto es un elemento tanto o más importante que la misma repetición de los actos para la adquisición de un hábito. Por eso la debida comprensión intelectual de un objeto de apetición no es indiferente en la formación de los hábitos correspondientes (cf. De virtutibus in communi; a.9, in c. et ad 11m).

El aumento de los hábitos requiere una precisión inicial que se refiere a la noción misma de aumento o magnitud. Tal noción es tomada por nuestra inteligencia a partir del ser corpóreo (Summa Theol. I-II, q.52, a.1, in c; De virtutibus in communi; a.11, in c) y, precisamente por eso, existe el peligro de considerar todo crecimiento como un fenómeno cuantitativo, aplicándole un sentido unívoco y no analógico, como realmente le corresponde. Precisamente la noción misma de hábito, que es cualidad y, por lo tanto, perfección del sujeto relacionada con la forma, indica, desde un principio, que el crecimiento de un hábito no es en ningún caso esencialmente un problema cuantitativo, aunque puede, accidentalmente, tener elementos cuantitativos. La sustancia, como queda dicho, no es susceptible de aumento formal; una variación sustancial implica el cambio de especie: "aquello por lo cual algo se constituye en su especie necesariamente ha de ser fijo y estable, como indivisible" (Summa Theol. I-II, q.52, a.1, in c). Nos encontramos aquí, pues, frente a un crecimiento que ni puede ser cuantitativo, ni es, por otra parte imposible como el de la sustancia. Es importante establecer, aun desde otro punto de vista, cómo el hábito no puede "*per se*" crecer por vía de adición: "No puede entenderse adición de uno a otro a no ser que se presuponga una dualidad. Más la dualidad en las formas de una misma especie no puede entenderse sino por la distinción del sujeto. Pues las

formas de una especie no se diversifican numéricamente sino por el sujeto. Si pues se agrega cualidad a cualidad es necesario admitir dos seres; sea que un sujeto se agregue a otro sujeto, como por ejemplo si un blanco se agrega a otro blanco, o que algo en el sujeto se haga blanco cuando antes no lo era..." (De virtutibus in communi; a.11, in c). La adición, en resumen, implica distinción numérica y la distinción numérica del accidente proviene de la sustancia en que es recibido, como se dijo anteriormente. Y, sin embargo, los hábitos crecen. Su crecimiento fundamental es descrito por Santo Tomás como una "radicación", la que consiste en la mayor reducción del sujeto al acto, en virtud de la acción de quien causa dicho acto. Un hábito crece en la medida en que el sujeto en que es recibido es actualizado en la ordenación que es lo propio de todo hábito. Sin embargo, a pesar de lo dicho, accidentalmente puede concebirse en un hábito cierto aumento cuantitativo. Es el caso de un sujeto dotado, por ejemplo, de una habilidad física; al crecer el cuerpo de dicho sujeto, el hábito se extiende a un número de partes que anteriormente no abarcaba. Algo semejante ocurre en la ciencia: su crecimiento en un sujeto puede consistir en que abarque un mayor número de objetos dentro de la unidad de la ciencia. En este caso, sin embargo, no irá independiente este aumento cuantitativo o extensivo del intensivo. La virtud, en el sentir de Santo Tomás, sólo admite crecimiento intensivo (cf. Summa Theol. I-II, q.52, a.2, in c; De virtutibus in communi; a.11, ad 10m).

Santo Tomás es del parecer que sólo los actos que igualan o superan en intensidad al hábito correspondiente lo hacen crecer; los de menos intensidad disponen más bien a su disminución (Summa Theol. I-II, q.52, a.3, in c).

Los hábitos de los primeros principios no pueden perderse según Santo Tomás (Summa Theol. I-II, q.53, a.1, in c). Los hábitos infusos pueden perderse, pero no disminuir en forma directa. Indirectamente su eficacia puede verse entrabada por actos contrarios; indirectamente, también, pueden perderse por falta del hábito entitativo sobrenatural que es la gracia habitual.

Los hábitos disminuyen y aun llegan a corromperse en forma directa en virtud de la adquisición del hábito contrario. Es característica del hábito admitir contrario; pero es principio válido también que los contrarios se expelen de un mismo sujeto (Summa Theol. I-II, q.53, a.1, in c. et a.2, in c). En forma indirecta el hábito puede corromperse por desaparición de su sujeto: su condición de accidente sigue necesariamente la suerte de su punto de inherencia. Si el sujeto es incorruptible el hábito no puede perderse por esta via (ibid., a.1, in c). En forma indirecta también el hábito puede disminuir y aun corromperse por el no uso; en este caso la falta de ejercicio va siendo causa de la admisión de hábitos contrarios que producen el efecto indicado más arriba (ibid., a.3, in c).

126. La potencia.– Quedó demostrado anteriormente (n° 62), que la esencia o sustancia del ser creado no puede ser operativa por sí misma. Santo Tomás demuestra esto partiendo de la idea de que la operación es un acto y que el acto de la esencia es el existir. Si admito lo anterior y agrego que en ningún ser creado se identifica la operación con el existir, debo necesariamente admitir que a la operación corresponde una potencia distinta de la sustancia. A la misma conclusión llega comprobando que los objetos de las potencias son muchos, en tanto que la sustancia del alma, por ejemplo, es una sola. Finalmente el hecho de que una potencia mueva a otra, como el entendimiento a la voluntad, por ejemplo, lleva a la conclusión que estos principios de operación son realmente distintos entre sí, lo que no sería posible admitir si se diera por sentado que la operación procede inmediatamente de la sustancia. Considerada la potencia como predicamento es evidentemente un accidente; si se atiende a la estrecha vinculación que tiene con el sujeto no pueden decirse propiamente accidentes predicables, sino propiedades naturales que fluyen necesariamente de la esencia del sujeto (cf. Spiritualibus creaturis; a.11, in c; cf. etiam De anima; a.12, in c; De potentia; q.1, a.1, ad 11m).

Conviene tener presente aquí que no toda potencia es necesariamente incorpórea; si las hay tales, como son la inteligencia

y la voluntad, hay otras que son propias y exclusivas de los seres materiales, como la potencia nutritiva y la generativa.

En el orden sobrenatural se reduce al género de potencia el carácter sacramental (cf. Summa Theol. III, q.63, a.2, in c).

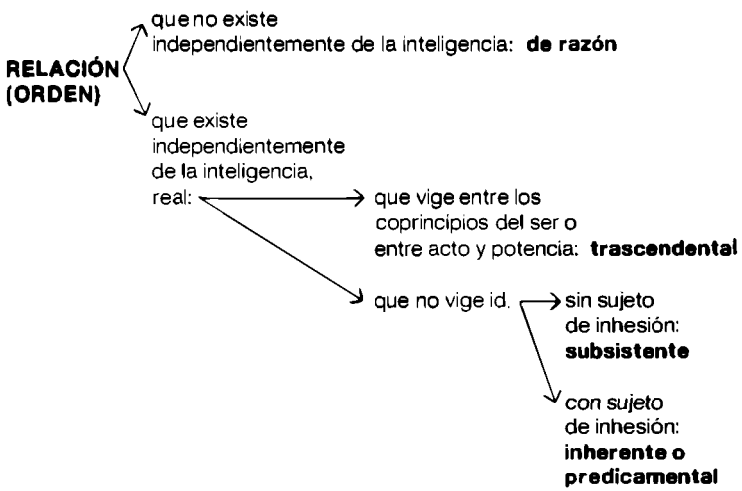
7. La relación

127. La analogía del concepto de relación.– Hemos visto ya el caso de ciertas equivocidades, especialmente con motivo del estudio del predicamento de cualidad. Pero hasta ahora sólo nos hemos encontrado con nombres que bajo su unidad designan realidades diferentes. Al entrar en el estudio de la relación debemos hacer una comprobación que en un principio puede parecer asombrosa: este nombre no sólo designa un ser real, sino también entidades de razón (Summa Theol. I, q.28, a.1, in c; Quodlib 1; q.2, a.1, in c; Quodlib 9, q.2, a.3, in c; De potentia; q.8, a.2, in c; De veritate; q.1, a.5, ad 16m; In V Metaphysicorum, lectio 11, 912). La razón está en que la relación, en cuanto relación, no indica sino un respecto, una ordenación: "*Relatio enim respicit aliquid extra, non autem subiectum nisi inquantum est accidens*" (In V Metaphysicorum; lectio 17, 1029), y tal ordenación puede provenir sea de la realidad, sea de un entendimiento que la concibe sin que exista esa ordenación independientemente de él. En todo caso, la relación se constituye en su razón de tal en virtud de la idea de "tránsito" que incluye (De potentia; q.7, a.8, in c; a.9, ad 7m). Tenemos pues una primera división de la relación: **real y de razón**. La relación de razón puede verificarse de dos maneras: entre seres realmente distintos y entre

seres que no se distinguen realmente entre sí. Lo primero se verifica, por ejemplo, cuando uno de los relativos depende del otro, y no viceversa: así es el caso de la vista a su objeto, en el que la relación desde el objeto es solamente de razón, o el caso de la relación existente entre Dios y la creatura, desde Dios (Summa Theol. I, q.45, a.3, ad 1m; Quodlib; 1, q.2, a.1, in c). Entre cosas que no son realmente distintas entre sí no puede haber, evidentemente, sino relaciones de razón. Tal es el caso de la relación de identidad existente entre un objeto y él mismo, o la que vige entre el predicado y el sujeto en un juicio. A este mismo tipo podría reducirse la relación del ser con la nada (cf. De veritate; q.1, a.5, ad 16m). Lo que queda dicho acerca de la relación de razón no significa que toda relación real corresponda a la relación predicamental. Ciertamente la relación predicamental es real (De potentia; q.7, a.9, in c), pero hay otras relaciones reales que no son predicamentales. El orden de la relación, en efecto, se encuentra a veces en la naturaleza misma de las cosas, en cuanto algunas cosas se ordenan entre sí por su misma naturaleza (Summa Theol. I, q.28, a.1, in c). Este tipo de relaciones existe entre los coprincipios del ser (esencia-existencia; materia-forma), o, de modo más general, entre realidades que se ordenan entre sí como potencia a acto. Aquí la relación no supone otra cosa que la esencia de los términos relacionados. Este tipo de relaciones se denominan **trascendentales**. Aparentemente podría contradistinguirse de la relación trascendental la predicamental, cuya naturaleza no radica en la esencia misma de los términos que se relacionan, sino que presupone otros accidentes (cf. Contra Gentes; 4, 14). Un dato aportado por la revelación cristiana nos indica que hay, además de la relación predicamental, otro tipo de relación real no trascendental: es la relación **subsistente**, calificativo que la distingue de la predicamental que se denomina **inherente**. La relación predicamental, o inherente, es un accidente que, precisamente por su naturaleza de tal, exige "existir en otro, como en un sujeto". Esta exigencia proviene, en la relación predicamental, de su naturaleza de accidente y no de su característica de relación (De potentia; q.7, a.9, ad 7m). Por eso no es contradictorio concebir una relación, la

subsistente, que sea verdaderamente tal y además real y que, sin embargo, no tenga sujeto de inhesión. Tal afirmación es un corolario que se desprende de la necesidad absoluta de negar composición real de cualquier especie en el ser divino: la actualidad pura repugna la posibilidad de una sustancia actualizada o modificada por accidentes (De potentia; q.8, a.2, in c; Summa Theol. I, q.28, a.2, in c).

Lo que queda explicado acerca de la noción de relación y la diversa naturaleza de las relaciones puede expresarse en el siguiente cuadro esquemático:



Notemos aquí que sólo la última de las relaciones anotadas constituye propiamente el predicamento y es, en cuanto tal, uno de los géneros supremos del ser. El concepto de relación predicamental incluye, pues, al de relación real (De potentia; q.7, a.9, in c).

128. Naturaleza de la relación predicamental.– No es fácil comprender la formalidad de la relación. La misma variedad de órdenes a que se aplica el concepto nos lo sugiere. Santo Tomás nos

advierte que el "ser de la relación es más débil que el de los otros predicamentos" (De potentia q.7, a.9, in c) y llega a decir que tiene una existencia última e imperfectísima: "lo primero porque no sólo presupone la sustancia sino la existencia de otros predicamentos... lo segundo porque la razón propia de la relación consiste en ser *'ad alterum,'* por lo que depende no sólo de la existencia de la sustancia, sino también de la existencia de un ser exterior" (Contra Gentes; 4, 14).

La relación pues, no se nos presenta en su formalidad de tal sino por comparación a un término externo; sin embargo, en su ser de accidente, incluye la exigencia de un sujeto: "*Ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illid in quo est, sed secundum comprationem ad aliquid extra*" (Summa Theol. I, q.28, a.2, in c). "El *'ad aliquid'* (la relación), difiere de los otros géneros (supremos) en que los otros géneros por su propia razón poseen el 'ser algo'; como la cantidad, por lo mismo que es cantidad, pone alguna realidad, y con los demás sucede algo semejante; pero el *'ad aliquid'* por la razón propia de su género no incluye poner algo (absoluto), sino 'hacia algo'. Por lo cual se encuentran algunas relaciones que nada son en la realidad, sino sólo en la razón: lo cual no sucede en otros géneros. Y aunque algo no incluya por la razón de su género poner 'algo', tampoco le es propio por la misma razón de su género el no poner nada, porque de ser así ninguna relación sería algo real y el *'ad aliquid'* no sería uno de los diez géneros (supremos)" (Quodlib; 9, q.2, a.3, in c). "La misma relación que no es otra cosa que el orden de una creatura a otra, tiene un aspecto en cuanto es relación y otro en cuanto es accidente. En cuanto es accidente le corresponde existir en un sujeto; más esto no le corresponde en cuanto es relación u orden, sino sólo el ser 'hacia otro'... Y así la relación (predicamental) es algo que inhiere, aunque no por razón de su ser de relación" (De potentia; q.7, a.9, ad 7m).

La relación predicamental presenta, pues, dos aspectos: uno, su naturaleza propia de relación, común en cierto modo con toda relación real o de razón, la que consiste en el orden hacia otro, o sea lo que la terminología escolástica ha denominado el *"esse ad"*; otro, su aspecto de accidente, *"ens in alio"*, exigencia

de sujeto de inhesión, denominado "*esse in*". Pero no se trata de dos elementos realmente distintos, sino de dos aspectos de una misma y única realidad. En la relación subsistente, constitutivo de las Divinas Personas, el "*esse in*" no es un sujeto distinto de la relación, como es el caso de la relación predicamental, sino que es la misma divina esencia, de la cual la relación subsistente no se distingue realmente (cf. Summa Theol. I; q.28, a.2, in c).

129. La realidad de la relación predicamental.- La observación de la realidad nos demuestra la existencia de "orden" objetivo, independiente de nuestro pensamiento. Y precisamente "orden" significa relación. ¿Qué características debe presentar este orden para que estemos en presencia de relaciones predicamentales?

La primera es la existencia de dos seres, sujeto y término, cada uno de los cuales ha de ser real y a la vez realmente distinto del otro: "La relación real consiste en cierto orden de una cosa a otra" (In V Metaphysicorum, lectlo 17, 1003); "*relatio reales consistit in ordine rei ad rem*" (De potentia; q.7, a.11, in c). El Angélico expresa lo mismo en forma negativa al negar realidad a la relación de identidad de una cosa consigo misma: "Si la relación siempre requiere dos extremos, y en esta clase de relaciones no hay dos extremos reales sino sólo en el pensamiento, la relación de identidad no es una relación real, sino solamente de razón" (In V Metaphysicorum; lectio 11, 912). Suele desdoblarse esta primera condición diciendo que la relación real supone sujeto real y término real. Una primera conclusión se desprende de lo anterior: si deja de existir uno de los términos de la relación, perece también ésta.

Pero lo anterior no basta para fundar relaciones reales. Pueden existir dos términos reales, pero tan autónomos entre sí, tan desvinculados, que no exista relación alguna entre ellos. Puede servir de ejemplo una estrella hoy desconocida y nuestro entendimiento: mientras no hay conocimiento no se establecerá relación alguna. Por eso, Santo Tomás, dando por supuesta la primera condición, señala otra, necesaria para la realidad de la relación: "La relación arranca su realidad de su **causa**, en virtud

de la cual una cosa real tiene orden a otra, el cual orden natural y real constituye para aquéllas la relación misma (cf. Quodlib: 1, q.2, a.1, in c). Esta causa de la relación, llamada también fundamento, es, en relación predicamental, otro accidente (cf. Contra Gentes, 4, 14) y, por lo mismo, algo realmente distinto de la sustancia del sujeto y de la del término; puede ser también la sustancia misma, pero no en cuanto tal, sino en cuanto a su perfección (De potentia: q.7, a.9, in c). En general, Santo Tomás agrupa en tres los fundamentos posibles de relaciones predicamentales: la cantidad, la acción y la pasión (cf. De potentia: q.7, a.9, in c; In V Metaphysicorum: lectio 17, 1003 a 1005).

Ha sido asunto controvertido el establecer si la relación se identifica o no con su fundamento. Los tomistas generalmente rechazan esta identificación y justificadamente: el fundamento es una realidad absoluta, en tanto que lo propio de la relación es el "*esse ad*". Además, puede permanecer el fundamento y perecer la relación; tal sería el caso de un animal que engendrara a otro y pereciera el hijo: la acción del primero, fundamento de su relación de paternidad con el segundo, deja una realidad, pero muerto el segundo desaparece la relación. Desde otro punto de vista, en el mismo ejemplo, puede decirse que el fundamento es transitorio y, una vez puesto, la relación no depende de él.

La doctrina de la relación está expresada en la VI de las 24 "Tesis tomistas":

> *VI. "Además de los accidentes absolutos existe también el relativo "ad aliquid". Pues aun cuando el "ad aliquid" no signifique, según su propia razón, algo que inhiere en algo, muchas veces, sin embargo, tiene causa en la realidad y, por lo tanto, posee una realidad o entidad real distinta del sujeto".*

Así como se dijo anteriormente que el concepto de sustancia podía ser "purificado" de la imperfección que incluye en cuanto predicamento, a saber, ser sujeto de accidentes que son su actualización: así también el predicamento de relación es susceptible de ser "sublimado" eliminando en él la radical imperfec-

ción que incluye la inherencia, exclusión que, como se ha visto, no afecta la naturaleza de la relación misma. Elevados estos conceptos del modo indicado son susceptibles de empleo en el ser divino: tras un esfuerzo por negar las limitaciones necesarias del ser creado, puede el entendimiento humano vislumbrar lo que significa hablar de una "sustancia divina" y de "relaciones subsistentes" que constituyen las divinas Personas.

Santiago, 18 de Julio de 1961.-
Seminario Pontificio Mayor.
Laus DEO.

Apéndices

Breve nota cronológica de la vida de Santo Tomás de Aquino

Cf. Manser, *La Esencia del Tomismo*, versión española de V. Yebra (C.S.I.C), 1947, págs. 11ss.
B. Geyer. *Grundriss der Geschichte de Philosophie*, II Band, Basel 1951, págs. 453ss.
S. Ramírez, O.P.: *Síntesis biográfica de Santo Tomás, Introducción General a la Suma Teológica del Angélico*, 2ª ed. Madrid, 1957, vol. I, págs. 2ss.

1224 - 1225	Nace el Santo en Roccasecca, cerca de Nápoles;
1230 - 1239	Oblato en la Abadía de Montecassino;
1239 - 1243	Estudiante en la Universidad de Nápoles;
1244	Entra en la Orden dominicana, disgusto de su familia;
1244 - 1245	Prisionero de su familia en Montesangiovanni primero y en Roccasecca después de donde huye;
1245	Enviado por la Orden a Colonia, pasando por París;
1245 - 1248	Probablemente en París, en calidad de alumno (?), cf. Manser, o.c., pág. 14.
1248 - 1252	En Colonia; ordenado sacerdote en 1251. Algunos piensan que en esta época compuso el "*De ente et essentia*".
1252	Vuelve a París, como profesor. Borrascosas oposiciones contra los mendicantes: Guillermo del Santo Amor.
1257 - 1259	Declarado Maestro en Teología en París; enseña.
1259 - 1264	Viaja a Italia y vive en la corte Pontificia de Urbano IV, en Orvieto, Anagni, Viterbo y otras ciudades;
1265 - 1267	A cargo de la casa de estudios de los dominicos en Santa Sabina, Roma;
1267 - 1268	En Viterbo, en la corte pontificia de Clemente IV;
1269 - 1272	Nueva estadía docente en París y nuevas luchas:

Contra Guillermo, impugnador de los mendicantes; contra el averroísmo latino de Sigerio de Brabante y contra el augustinismo.

1272 – 1273 Enseña en Nápoles.

7 – 3 – 1274 Muere en el monasterio cisterciense de Fossanova, mientras se dirigía al II Concilio Ecuménico de Lyon invitado por Gregorio X.

131. Principales obras de Santo Tomás en que trata argumentos metafísicos.–

Santo Tomás no escribió lo que, usando una terminología moderna, pudiera llamarse un "texto" de metafísica. Esto no quiere decir, en modo alguno, que haya desarrollado una doctrina metafísica, y bastante personal; pero la unidad existe más bien en su pensamiento que materializada en una obra de síntesis. Por eso quien desea adentrarse en la filosofía primera del Aquinate ha de recorrer forzosamente varias de sus obras. Aquí presentamos un catálogo de las principales de ellas, precisamente las que serán más usadas en el curso. Al fecharlas no se pretende hacer afirmaciones científicas absolutas, sino que se reproducen los datos cronológicos de autores abonados y modernos (cf. Manser, op. cit., e Introducción General a la Suma bilingüe, Ed. B.A.C.)

1.- **"Comentarios a doce libros metafísicos de Aristóteles"** *(In duodecim libros Metaphysicorum expositio).* Se recomienda la edición Cathala-Spiazzi, Marietti, 1950. Fue escrita esta obra entre los años 1268 y 1272. Un dominicano contemporáneo, Guillermo de Morbeke, a quien conoció Santo Tomás en la corte papal, le proporcionó nuevas traducciones directas del texto de Aristóteles, sobre las que trabajó el Aquinate. El texto de Aristóteles se divide en libros y éstos en capítulos; el comentario de Santo Tomás se divide en libros y éstos en "lecciones", las que no siempre corresponden a los capítulos aristotélicos. La expresión: "In V Metaphysicorum; lectio 9, 897" indica que se trata del comentario de Santo Tomás al 5° libro de los metafísicos, lec-

ción 9ª, número 897. Este último corresponde a la edición citada y es útil para precisar rápidamente el texto alegado.

2.- **"Suma Teológica"** *(Summa Theologiæ)*. Se recomiendan las dos ediciones B.A.C., que son las más fáciles de obtener. Respecto a la edición bilingüe hay que advertir que la traducción no siempre tiene la exactitud que se desearía. Escribió Santo Tomás la Suma entre los años 1266 y 1273. Es una obra de síntesis y con objetivo didáctico: visión de conjunto escrita para los estudiantes de teología. Se divide en tres partes, la segunda de las cuales se subdivide en dos, y la tercera está inconclusa. Cada parte se divide en cuestiones y cada cuestión en artículos. Cada artículo tiene una estructura bien determinada: en primer lugar se proponen objeciones generalmente en contra de la verdad que pretende esclarecer el artículo; luego se hace un recurso a alguna autoridad: es el "sed contra". A continuación viene el cuerpo del artículo, en que se desarrolla la doctrina correspondiente; finalmente, y a base de la doctrina expuesta en el cuerpo, se resuelven las objeciones. Así la cita "Summa Theol. I, q.22, a.2, in c" significa que se trata de la primera parte, cuestión 22, artículo segundo, y cuerpo del artículo. Si en lugar de "c" leyéramos "ad 2m" entenderíamos que se cita la solución o respuesta al segundo argumento u objeción.

3.- **"Suma contra gentiles"** *(Suma contra Gentes)*. Se recomienda la edición B.A.C. con la misma advertencia anterior respecto a la versión. Fue escrita esta obra entre los años 1259 y 1261, aunque otros ponen como fecha de término 1264. Su objetivo era servir como de manual a los dominicanos que debían trabajar en contacto con los árabes de España. La estructura es muy simple: se divide la obra en cuatro libros y cada libro en capítulos. Así "Contra Gentes 3, 12", significa Libro tercero, capitulo doce.

4.- **"Del ser y de la esencia"** *(De ente et essentia)*. Se recomienda la edición Marietti, 1948. Hay también ediciones castellanas. Esta obra, una de la primera del Angélico, fue escrita entre 1252 y 1256. Es muy breve y trata casi exclusivamente temas metafísi-

cos. Su estructura es simple: un prólogo y siete capítulos. Se cita "De ente et essentia; c.2"; dentro de los capítulos hay números, pero ellos son propios de ciertas ediciones solamente.

5.- **"Cuestiones disputadas"** *(Quæstiones disputatæ)*. Se recomienda la edición de Marietti, 1949, preparada por el P. Spiazzi y otros colaboradores. En tiempo de Santo Tomás, semanal o quincenalmente, a lo sumo, se verificaban disputas académicas, presididas por los profesores, las que seguían un cierto plan más o menos orgánico y provisto de cierta unidad. El maestro que presidía solía resumirlas y publicarlas. La estructura de las cuestiones disputadas del Angélico es simple: cada argumento o materia se divide en "cuestiones", aunque a veces un argumento no tiene sino una única cuestión; cada cuestión a su vez se divide en artículos y los artículos tienen una estructura del todo similar a los de la Suma, con la diferencia que las objeciones y respuestas suelen ser mucho más numerosas pues al paso que en la suma es lo corriente tres o cuatro objeciones, en las cuestiones disputadas no es raro encontrar en un artículo veinte y aun más objeciones. Las principales cuestiones disputadas que aquí se emplean son "Acerca de la verdad" (*De veritate*), compuesta entre los años 1256 - 1259; "Acerca de la potencia" (*De potentia*), escrita entre 1265 y 1267; "Acerca de las creaturas espirituales (*De spiritualibus creaturis*), 1266 - 1268; "Acerca del mal" (*De malo*), 1269 - 1271; y "Acerca del alma" (*De anima*) 1266 - 1267. Hay otras cuestiones disputadas, de menor importancia para nuestro estudio. Se citan: De veritate q.1, a.2, ad 4m; lo que significa primera cuestión disputada acerca de la verdad, artículo segundo, respuesta al cuarto argumento.

6.- **"Cuestiones quodlibetales"** *(Quæstiones quodlibetales)*. Se recomienda la edición de Marietti, preparada por el P. Spiazzi, 1949. Estas cuestiones corresponden a resúmenes hechos por Santo Tomás de las dos disputas anuales de tema libre verificadas en su presencia. Precisamente su libertad les da una variedad de argumento muy grande. Cada quodlibeto se divide en cuestio-

nes; éstas en artículos y los artículos tienen la estructura que nos es ya conocida. Entre las que usaremos conviene tener presente que los quodlibetos 1° a 6° fueron compuestos entre 1269 y 1272; el quodlibeto 12° tiene como fecha el mes de diciembre de 1270. Se citan: Quodlib 6, q.6, a.2, ad 3m, es decir, sexto quodlibeto, cuestión sexta, artículo segundo, respuesta a la tercera objeción. Vale la pena señalar que hay autores que tienen a Santo Tomás por introductor de este género de disputas.

132. Algunos manuales de metafísica que pueden servir como texto:

- Paulus Dezza, S.I., *"Metaphysicæ Generalis"*; editado en Roma en la tipografía de la Pontificia Universidad Gregoriana. Nuestras anotaciones siguen de cerca el esquema de este manual.
- Iosephus Gredt, O.S.B., *"Elementa Philosophiæ aristotelico-thomistæ"*, editado por Herder, Barcelona.
- Eduardus Hugon, O.P., *"Cursus Philosophiæ tomística*, vol III, "Metaphysica", editado por Lethielleux, París.
- Carolas Boyer, S.I., *"Cursus Philosophiæ"* editado por Desclée, Buenos Aires.
- Card. Desiderio Mercier, *"Ontología"*, editado en castellano por la España Moderna, Madrid.
- H.D. Gardeil, O.P., *"Initiation a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin"*, *vol. IV "Metaphysique"* editado por Du Cerf, París.
- Régis Jolivet, *"Tratado de Metafísica"* (vol. III de su Tratado de Filosofía), editado por Carlos Lohlé, Buenos Aires.

Algunas obras complementarias:

- G.M. Manser, O.P., *"La esencia del Tomismo"*, editado por el Instituto "Luis Vives" del Consejo Superior de investigaciones científicas, Madrid.
- A.D. Sertillanges, O.P., *"Santo Tomás de Aquino"*, 2 vols., Desclée, Buenos Aires.
- Jacques Maritain, *"El Doctor Angélico"*, Desclée, Buenos Aires;

"Breve tratado de la existencia y de lo existente", Id.; *"Siete lecciones sobre el ser"*, Id.
- Eduardo Hugon, O.P., *"Las veinticuatro tesis tomistas"*, Ed. Poblet, Buenos Aires.
- Guido Mattiusi, S.I., *"Le XXIV Tesi della filosofia di S. Tomasso d'Aquino"*, editado por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma.

Nota: no es esta una bibliografía de metafísica, sino simplemente una indicación muy somera de materiales que pueden utilizarse y que son fáciles de encontrar a mano.

ganz1912

Índices

Nota importante: La numeración a que se refieren los índices no es la de las páginas de los apuntes, sino que corresponde a los números marginales.

Nota Introductoria	*pág. 3*
Dos palabras	*pág. 5*

Introducción

Dos tipos de definiciones	*1*
El nombre de "Metafísica"	*2*
Hacia una definición real	*3*
La abstracción y sus fases	*4*
Otros nombres	*5*
Metafísica y Teología natural	*6*
Características	*7*
Los orígenes históricos de la metafísica	*8*
¿Y la Teología?	*9*
Partes de la Metafísica General	*10*

Parte I

Capítulo primero: La noción de ser

¿Definición? 11
Descripción o declaración impropia 12

Capítulo segundo: La analogía

Conceptos 13
Especies de analogía 14
Analogías de proporcionalidad y atribución 15
Las analogía del ser 16

Capítulo tercero:
Abstracción, contracción y trascendencia

La abstracción del ser 17
La contracción del ser 18
La trascendencia del ser 19
Nota sobre el existir 20

Capítulo cuarto:
Los predicados trascendentales y las propiedades del ser

Consideraciones generales 21

Capítulo quinto: La unidad del ser

Concepto de la unidad trascendental 22
La analogía de la unidad 23
Conceptos relacionados con la unidad 24
La distinción 25
Criterios para discernir la distinción real 26

Capítulo sexto: Sobre el "*aliquid*" como propiedad del ser

Observaciones generales 27
El principio de contradicción 28

Capítulo séptimo: La verdad del ser

Concepto de verdad 29
El constitutivo de la verdad trascendental 30

Capítulo octavo: El ser en cuanto bueno

Concepto de bondad 31
División de la bondad 32

Capítulo nono: Acerca del mal

El problema 33
¿En qué consiste el mal? 34
De la causa del mal 35

Capítulo décimo: Consideraciones sobre la belleza

Generalidades 36
Las condiciones de lo bello 37
¿Es bello todo ser? 38
¿Cuál es la potencia sensible a lo bello? 39

Parte II

Capítulo primero: De las nociones de acto y potencia

El problema 40
Las nociones 41
División del acto 42
La división de la potencia 43

Capítulo segundo: De la prioridad del acto sobre la potencia

Generalidades 44
Prioridad de conocimiento o gnoseológica 45
Prioridad lógica 46
Prioridad óntica estática 47
Prioridad óntica dinámica 48

Capítulo tercero: De la distinción real entre el acto y la potencia

Sentido de la distinción 49
Pruebas 50

Capítulo cuarto: De la limitación y multiplicación del acto

Opiniones 51
La limitación del acto 52
La multiplicación del acto 53
Corolarios 54
Cuadro comparativo de diversos movimientos para relacionar diversas composiciones de acto y potencia, consideradas en concreto 55

Capítulo quinto: La esencia y la existencia

Perspectivas 56
Precisando conceptos 57
¿Es el existir un accidente? 58
Planteando el problema 59
La posición de Santo Tomás 60
La prueba de la distinción real 61
¿Es posible una creatura sin otra composición que la de esencia y existencia? 62

Capítulo sexto: La potencia objetiva

La posibilidad 63
Las raíces de la posibilidad 64
Posibilidad e imposibilidad 65
La explicación última de la posibilidad 66

Capítulo séptimo: Del ente de razón

Concepto 67
Tipos de entes de razón 68
De la nada 69

Parte III

Capítulo primero: De la noción de causa

Definición 70
Condición y ocasión 71
Los tipos de causalidad 72

Capítulo segundo:
Nociones generales de las causas material y formal

La materia 73
La forma 74
La causa ejemplar 75

Capítulo tercero: La causa eficiente

Noción 76
Divisiones de la causa eficiente 77

Capítulo cuarto: El principio de causalidad

Conexión y enunciado 78
Explicación del principio 79
¿Es posible probar el principio de causalidad? 80

Capítulo quinto: De la causa instrumental

Noción 81
Elementos qu existen cuando hay causalidad instrumental 82
Algunas observaciones referentes a la causalidad instrumental 83

Capítulo sexto: De la finalidad

Generalidades 84
Divisiones 85
La causalidad de la finalidad 86
El principio de la finalidad 87
Finalidad y conocimiento 88

Capítulo séptimo: De la jerarquía de las causas entre sí
Objeto del tema 89
Órdenes de jerarquía 90

Parte IV

Capítulo primero: De la noción de predicamento o categoría
Introducción 91
Noción de predicamento 92
El número de los predicamentos 93
Demostración del número denario de los predicamentos 94
Cuadro sinóptico que muestra la división del ser hasta llegar a Dios y a los géneros supremos 95
Predicamentos y predicables 96

Capítulo segundo: De la sustancia
La realidad de la sustancia 97
El concepto de sustancia 98
Las características de la sustancia 99
La prioridad de la sustancia con respecto al accidente 100
Divisiones de la sustancia 101
Propiedades de la sustancia 102
Esencia, sustancia y naturaleza 103
Otros significados de la palabra "naturaleza" 104

Capítulo tercero: De la sustancia en cuanto es singular
Los tipos de sustancias singulares 105
¿Qué es un individuo? 106
La individuación del ser divino 107
La individuación del ser puramente espiritual 108
La individuación del ser corpóreo 109
Individuación de los accidentes 110

Capítulo cuarto: De la sustancia en cuanto es incomunicable

El problema 111
¿Qué es una persona? 112
El constitutivo formal de la personalidad 113
Crítica de las diversas posiciones 114

Capítulo quinto:
Consideraciones comunes a los nueve géneros de accidentes.

La noción de accidente 115
¿Puede un accidente ser sujeto de otro? 116
Distinción entre sustancia y accidentes 117
Separabilidad de los accidentes respecto de la sustancia 118
El existir del accidente 119
Los accidentes propios del objeto de la metafísica 120

Capítulo sexto: Del predicamento de cualidad

La noción de cualidad 121
División de la cualidad 122
El hábito 123
Divisiones de los hábitos 124
De la adquisición, aumento y pérdida de los hábitos 125
La potencia 126

Capítulo séptimo: La relación

La analogía del concepto de relación 127
Naturaleza de la relación predicamental 128
La realidad de la relación predicamental 129

Apéndices

1. Breve nota cronológica de la vida de Santo Tomás de Aquino pág. 215
2. Breve introducción a las principales obras de Santo Tomás en que trata de argumentos metafísicos pág. 216
3. Algunos manuales de metafísica que pueden servir como texto pág. 219

ANOTACIONES DE METAFÍSICA
SIGUIENDO A ARISTÓTELES Y A SANTO TOMÁS DE AQUINO

Una invitación a tomar contacto con los escritos originales de la Metafísica de dos grandes pensadores: Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, es la que ofrece el Cardenal Jorge Medina a los lectores de este libro.

La unidad y verdad del ser, el principio de no contradicción, la analogía como modo de conocer, el mal, la noción de causa, la sustancia y la persona son algunos de los temas que trata el texto, en un lenguaje que evoca estar conversando personalmente con el autor.

ISBN 956-7946-06-X
9789567946068

UST
UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS